অবভাস ও তত্ত্বস্ত বিচার

ফ্রেন্সিস হার্বার্ট ব্রেডলি



বিশ্ব ভার তী কলিকাতা क्षकान : कार्यक २०७१

মূল এছ : APPEARANCE AND REALITY

অনুবাদক: শ্রীজিতেন্দ্রচন্দ্র মজুমদার

অক্সফোর্ডের ক্ল্যারেন্ডন প্রেসের অনুমতিক্রমে প্রকাশিত

প্রকাশক বিশ্বভারতী গ্রন্থন-বিভাগ: ৫ দারকানাথ ঠাকুর লেন। কলিকাতা ৭

> মূদ্রক শ্রীনারায়ণ লাহিড়ী লয়াল আর্ট প্রেল প্রাইডেট লিমিটেড ১৬৪ ধর্মকলা স্কীট 1 ক্রলিকাডা ১৩

পূৰ্বাভাষ

'একশত বংসরের ব্রিটিশ দর্শন'এর প্রণেতা জার্মেন পণ্ডিত কডলফ মেটসের মতে ফ্রেনিস হার্বার্ট ব্রেডলি সর্বযুগের ব্রিটিশ দার্শনিকদের অগ্রগণা এবং তাঁর প্রধান গ্রন্থ, 'এপিয়ারেল এণ্ড রিয়েলিটি' বর্তমান যুগের ব্রিটিশ দর্শনের জগতে স্বচেয়ে বেশি আলোডনের সৃষ্টি করেছে। এই মতের সমর্থন পূর্বে ও পরে অনেকেই কবেছেন। ব্রেডলির উক্ত গ্রন্থটি ডক্টর কেয়ার্ডের মতে কাল্টের পরবর্তী যুগের শ্রেষ্ঠ বস্তু, 'দি গ্রেটেস্ট থিং নিল কান্ট'।

এরপ গ্রন্থের জনুবাদ ভারতীয় উচ্চাঙ্গ দর্শন-সাহিত্যের পৃথ্টির জন্য অভাবেশ্রক। কিন্তু এই গ্রন্থটির যথাযথ অনুবাদ অতীব হয়র। গ্রন্থটি এক দিকে কতকটা আমাদেব বৌদ্ধ দার্শনিক নাগার্জুনের 'মাধামিককারিকা'র মত জথবা শ্রীহর্ষের 'বগুন-বগু-বাস্তে'র মত, সকল প্রচলিত সিদ্ধান্ত ও ধারণার সৃত্মবিশ্লেষণ এবং নির্মম বগুন। অন্য দিকে এটি অনেকটা আমাদেব অবৈত দর্শনের মত, শুদ্ধ অপরোক্ষ অনুভৃতির ভিত্তিতে এক অবগু পরা চিৎসন্তার স্থাপনের অভিনব প্রয়াস। এরপ জটিল গ্রন্থের ভারতীয় ভাষায় সমাক অনুবাদের জন্ম পাশ্চাত্য ও ভারতীয় দর্শনের তত্ত্ব ও ভাষায় বিশেষ অধিকার থাকা আবিশ্রক। বেডলির দর্শনের এই মর্মানুবাদের প্রণেতা শ্রীজিতেক্সচক্ষ মন্ত্র্মদার বহুলাংশে এইসব গুণের অধিকারী।

শ্রীমজ্মদার আমাদের মতো 'দর্শন'জীবী অধ্যাপক নন। তিনি শাসন-বিভাগের দায়িত্বপূর্ণ কাজে জীবনের অধিকাংশ কাল কাটিয়েছেন। কিছু আমরা বিহারে তাঁর ছাত্রজীবন থেকে এপর্যন্ত প্রায় পঁয়ব্রিশ বংসর লক্ষ্য করেছি, অন্ত কাজের সঙ্গে সঙ্গে দর্শনের প্রতি তাঁর অনুরাগ ও দর্শনের অনুশীলন অব্যাহত ভাবে চলেছে। পাটনা বিশ্ববিদ্যালয়ের দর্শন-শাল্রে অনার্স নিয়ে সকল কলা বিষয়ের মধ্যে প্রতিযোগিতায় প্রথম স্থান অধিকার করে তিনি প্রথম আমাদের দৃষ্টি আর্ক্ষণ করেন। পরে ক্রমণ দর্শনে এম.এ. পরীক্ষায় তাঁর কৃতিত্ব আরো বিশেষভাবে উপলব্ধ হয়। অবিভক্ত বাংলার শাসন-বিভাগের প্রক্রিয়েগিতামূলক পরীক্ষায় প্রথম স্থান অধিকার করে ঐ ক্ষেত্রে জীবিকা অবলম্বনের পরেও ক্রমাগত ভারতীয় ও পাশ্চাত্য দর্শনের অনুশীলন, ইংরেজিতে ও বাংলা ভাষায় প্রবন্ধ রচনা, বঙ্গীয় দর্শন পরিষদের

कार्य ७ পত্रिकात পরিচালনায় সহায়তা ইত্যাদি সর্বদাই তিনি করে এসেছেন। কিছুদিন পূর্বে ভারত সরকারের উদ্যোগে লণ্ডন থেকে প্রকাশিত 'প্রাচা ও পাশ্চাত্য দর্শনের ইতিহাস'এর বঙ্গালুবাদের কাজেও তিনি সাহায্য করেছেন। এই পুস্তকের ছমাইট হেড সম্বন্ধীয় প্রবন্ধটির বঙ্গানুবাদ তাঁর,। আমরা সর্বদাই লক্ষ্য করেছি দর্শনের মধ্যে যা হুরুহ ও হুর্বোধ (যথা জরবিন্দ ব্রেডলি বা হয়াইট হেডের দর্শন) তার প্রতিই তাঁর আগ্রহ বেশি।

বর্তমান কান্ডটি ভালোভাবে সম্পন্ন করার জন্ম ভিূনি দীর্ঘকাল পবিশ্রম করেছেন; কলকাতায়, শান্তিনিকেতন ও অন্তত্ত্ত্ত দর্শনাভিজ্ঞ সুধীজনের ও বঙ্গভাষাবিশেষজ্ঞদের সঙ্গে পুনঃ পুনঃ আলোচনা করেছেন, এবং ভাষা যথা-সম্ভব অনুবাদগন্ধবজিত ও সাবলীল করার জন্ত পাণ্ড্লিপির পুনঃ পুনঃ সংশোধন করেছেন। তাঁর দীর্ঘ সাধনা ও যত্নে প্রস্তুত এই গ্রন্থটি আধুনিক ভারতের দর্শন-সাহিত্যের শ্রীরৃদ্ধি করবে এবং বঙ্গীয় দর্শন-সাহিত্যেরও গৌরব বর্ধন করবে। অন্যাক্ত ভারতীয় ভাষায় ব্রেডলির এই শ্রেষ্ঠ গ্রন্থের অনুবাদের পক্ষেও এটি সহায়ক হবে আশা করি।

এই পুস্তক-প্রকাশনের সহায়তা করে বাংলা সবকার ও বিশ্বভারজীব কর্তৃপক্ষ আমাদের কৃতজ্ঞতাভাজন হয়েছেন।

১ जनमे ১৯৬৫

ধীরেন্দ্রমোহন দত্ত পূর্বপল্লী। শান্তিনিকেতন ভূতপূর্ব অধ্যাপক। পাটনা বিশ্ববিদ্যালয়

সূচী

•		
		शृ ह्य
দর্শনের সার্থকতা	•••	2
প্রধান ও অপ্রধান গুণ	•••	8
দ্ৰব্য ও গুণ	•••	9
গুণ ও সম্বন্ধ	•••	ь
দেশ ও কাল	•••	>•
গতি, পরিবর্তন ও তাব অনুভব	•••	35
কার্য-কারণ সম্বন্ধ	•••	১৩
কৰ্ম ব। সক্ৰিয়ত।	•••	>&
দ্ৰব্য বা জিনিস	•••	2F
অহং বা আত্মার অর্থ	•••	د د
অহং বা আত্মার শ্বরূপ	•••	રહ
অবভাসমাত্রবাদ	•••	২ ৭
ষয়ংসৎ-বস্তুবাদ	•••	२३
প্রমস্তার সাধারণ রূপ		ಅಂ
বিচার ও বস্তু	•••	৩৮
ভ্ৰমাত্মক জ্ঞান	•••	8¢
অশুভ বা অনিফ বা অমঙ্গল	•••	& 2
দৈশিক ও কালিক অবভাস	•••	49
ইহা ও আমার	•••	93
সার-সংকলন	•••	90
নিজবিজ্ঞানমাত্রবাদ ্	•••	99
প্রকৃতি	•••	ьe
দেহ এবং আত্মা	•••	333
সত্য ও সন্তার মাত্রা	•••	200
শুভ বা কল্যাণ বা হিত বা শ্ৰেয়:	•••	२०६
পরমতত্ত্ব ও তার বিভিন্ন প্রকাশ বা অবভাস	•••	२६२
অন্তিম সংশয়	•••	७०७

কৈফিয়ত

ক তরকম তো কর। হয়। তবুও সব হয় না। কখনো একটা কখনো আর-একটা কারণের জন্য স্থায়ী ও চরমলাভ অসম্ভব হয়। প্রশ্ন ওঠে, তা হলে কি বিশ্বের অক্তমলে কোথায়ও একটা 'মশান্তির বিষ্য আছে। একটা ক্ষত বা ছিদ্র আছে ? এবং তত্ত্ববিতা জন্মলাভ করে। আপনি দর্শনকে অবহেলা করতে পারেন এবং 'মস্বীকার করতে ও পানেন। কিন্তু খাত্ত পরিপাক করবার জন্য যেমন পিত্তরসের প্রয়োজন তেমনি জীবন পরিচালনা করবার জন্য দর্শনেরও প্রয়োজন। স্বীকার করুন চাই না করুন সেটা আছে। সেটা থাকে এইজন্য যে বুদ্ধির চেযে বিশ্বাসের শ্বান 'মানাদের জীবনে অনেক বেশি: বিশ্বাসই বৃদ্ধিকে দেখতে শেখায়। এবং কোন্ বিশ্বাসকে প্রমাত কর্মন।

বেওলির দর্শন খামাদের টানে। যে-বিশ্বাসকে বেওলির বিচার ও বৃদ্ধি
সমর্থন করে সে-বিশ্বাস ভারতীয়দের বহুষুগের বিশ্বাস। শ্রীর্মাক্তক্ষ বলতেন,
"খামি নিতা লীলা ছুইই লই। তিনিই অবও সচিচদানক, তিনিই আবার
জীব জগৎ হয়েছেন। জড খাবার কি ৮ সবই চৈতকা। তিনিই সব
হয়েছেন। কোনোখানে বেশি প্রকাশ কোনেশানে কম প্রকাশ।" বৃদ্ধির দীপ্তি,
কারুকার, সৃদ্ধা ও স্থাপীন চিন্তা ও মালুষের বড়ো বড়ো পুরুষার্থের প্রতি
পূর্ব সমর্থন স্ব-কিছু মিলিয়ে ব্রেওলির দর্শনের বৈশিষ্টা ও স্বাদই আলাদা।
সেইজন্য তাঁব মূল চিন্তা ওলোর একটা বাংলা নিদ্ধা দেবার এই ক্ষুদ্র চেষ্টা।

বলাই বাহুলা যে যুহুখানি ব্রেছলিকে বুঝেছি তৃত্থানিই তাঁকে অনুবাদ করতে পারব। সব অনুবাদই মর্ম-অনুবাদ নাও হতে পারে। তবে আমার এই গুন্থকে আক্ষরিক অনুবাদ বলা চটে না এবং মৌলিক রচনাও বলা যায় না। মূল গ্রন্থের ভাষা ও অর্থের সঙ্গে সাদৃষ্ঠা রেখে লেখা সুকঠিন: সেটা একরকম অসম্ভব ব্যাপার বললেই চলে। অর্থকে প্রাথান্য দিয়েছি এবং অর্থ যে-ভাষা দাবি করেছে সেই-ভাষা ব্যবহার করেছি। অর্থবতী ভাষার চেয়ে ভাষা-সবস্থ অর্থ উচ্চতর কখনো নয় এবং কখনো কথনো অর্থবতী ভাষার ছ্যুতি থাকাও সম্ভবগর।

ে ব্রেডলির Appearance and Reality (অবভাস ও তত্ত্বস্থ বিচার) নামক বিখ্যাত গ্রন্থের চই ভাগ। এক ভাগে অবভাসতত্ত্বের আলোচন। আছে এবং অন্ধ জাগে উত্থবন্তর আলোচনা আছে। প্রতীয়মান ও আপাতসভা তথাদিসম্পর্কিত অধ্যায়গুলোর সংক্ষিপ্ত সারাংশ যতদ্র সম্ভবপর, ব্রেডলির ভাষায়
দিতে চেক্টা করেছি। জার পর কয়েকটা অধ্যায়গুলোর যেমন চতুর্দশ অধ্যায়
খেকে একবিংশ অধ্যায় পর্যন্ত পূর্ববর্তী অধ্যায়গুলোর চেয়ে বিস্তৃতভররূপে
সারাংশ দিতে চেক্টা করেছি। দাবিংশ অধ্যায় থেকে ব্রেডলির প্রতি পঙক্তির
ভাব ও অর্থ রক্ষা করে অগ্রসর হতে চেক্টা করেছি। সুভরাং কিছুটা স্বেচ্ছাচারিজা করেছি। আরে। এক ব্যাপারে বৈরাচারিতা করেছি। ব্রেডলির
গ্রন্থে নানা বিদেশী উপসা ও দৃক্টান্ত আছে। দশের বোনবার সুবিধার জন্ম
এইসব উপমা ও দৃক্টান্তেব পরিবের্ড তজ্জাতীয় দেশের উদাহরণ বা উপমা
সন্ধিবেশিত করেছি। এই ছটো স্বকৃত অপরাধের জন্য গুণী সম্প্রদাযের কাছে
ক্ষাপ্রাধী।

প্রধানত নিজ মনেব কলুষ ও মল পরিষ্কার করবার উদ্দেশ্যে এই কাজে হাত দিয়েছিলাম। পরমশ্রেদ্ধাভাজন দার্শনিক ধীরেক্রমোছনের অমিত উৎসাহ, অনলস উপদেশ ও অকুণ্ঠ সাহচর্য না পেলে কাজ শেষ হত না এবং প্রকাশনার সম্মত হতাম কি না সন্দেহ। বরেণ্য দার্শনিক ডক্টর সতীশচক্র চট্টোপাধ্যায়, ডক্টর কালিদাস ভট্টাচার্য ও ডক্টরগোপীনাথ ভট্টাচার্যেব কাছেও অনেক সাহায্য পেয়েছি। তাঁদের প্রত্যেকের কাছে আমি ঋণ স্বীকার করছি।

আমার দেশের লোকে ব্রেডলির লেখা পড়ে যদি মনে বল, উৎসাই ও অভয় পায়, তা হলে আমার শ্রম সার্থক মনে করব। আমার এই কাজেন ক্রাট, অসম্পূর্ণতা ও বিচ্যুতির সম্বন্ধে আমি অত্যস্ত সচেতন: সেইজনা কোনে। প্রকার মাদক মোহ আমার নেই। অমিতধী ব্রেডলি শুধু দার্শনিক নন। প্লেটো, শহরে ও বর্তমান যুগের হোয়াইট হেডের মতো ব্রেডলির রচন। হল বিশ্বেব এক অমর ও বিস্ময়কর সাহিত্য। বাংলাদেশের বসস্ফটাদের কাছে হয়তো ব্রেডলির চিন্তাগুলোব একটা গুংগ্র আছে।

১ জানুয়াবি ১৯৬৪

জিতেক্সচক্র মজুমদার

অবভাস ও তত্ত্বস্ত বিচার

व्यथम काशांत्र

দর্শনের সার্থকতা

বর্তমান যুগে শ্রেষ্ঠ দার্শনিকদের মধ্যে অক্সতম, মহামতি ব্রেদ্রলি দর্শনের সার্থকতা সম্বন্ধে যা বলেছেন তা সকলের প্রণিধানযোগ্য। যতদূর সম্ভবপর তাঁর ভাষায় তাঁর কথা বলতে চেষ্টা করেছি।

তত্বিভার আলোচনা করতে অনেক বাধা। দর্শন নিয়ে থাকা একরকম বাড়লতা। দর্শন ও দার্শনিকতা আর যাই কিছু হোক না কেন দাসত্ব নয়, চিরাচরিতকে মেনে নেওয়া নয়, মৄয়মনের শুদ্ধ প্রলাপ নয়। দার্শনিকদের দেখতে যতই শাস্ত ও সমাহিত মনে হোক না কেন, তাদের অন্তরে আছে উষ্ণ বিদ্রোহ ও বিপুল ত্রস্তপনা। তাদের রব্ভি হল অসহযোগীর র্তি; আপাতদৃষ্টিতে তাদের প্রশ্নপরায়ণ দৃষ্টিভলী একটা অমার্জনীয় অপরাধ। বহুমূদের সংস্কার, প্রাত্যহিক ও ব্যবহারিক জীবনের বহুজন-স্বীকৃত সত্য ও মিথাা, অন্থিমাংসের ও রক্তের মধ্যে বাসা-বাধা নানাবিধ ধারণা, এগুলোর সব কিছুকে উপেক্ষা করে দার্শনিককে তার আলোচনা আরম্ভ করতে হয়। প্রথম থেকেই সে হচ্ছে সংগ্রামী। দর্শনের সম্ভাবনা নিয়েই অনেক সন্দেহ। এর মূল্যা নিয়েও বহু সংশয়। বিশ্বকে সমগ্রভাবে জানবার প্রমাসকে যদি দর্শন বলা যায়, তা হলে অনেকেই প্রথমে এই উক্তি করবেন যে, প্রথমত, এই প্রকার জ্ঞান অসম্ভব ও দ্বিতীয়ত, এই প্রকার জ্ঞান অসম্ভব না হলেও এই জ্ঞানের ছারা আমরা বিশ্ব সম্বন্ধে যা জানতে পারি তা অকিঞ্চিৎকর ও মূল্যহীন।

উন্তরে বলা যায় যে যারা বিশ্বের বা পরমার্থের জ্ঞান অসম্ভব বলেন,
তাঁরা না ভেবেচিন্তেই তাঁদের বিশৃত্বল স্বভাব অনুযায়ী এই কথা বলেন।
কারণ, বিশ্বের বা পরমতত্ত্বর স্বরূপ সম্বন্ধে একটা নিশ্চিত ধারণা না থাকলে
'তত্ত্বান অসম্ভব' এ কথা বলাও অসম্ভব। অস্ভত তাঁদের কাছে তত্ত্বল জ্ঞান অসম্ভব, এই জ্ঞানটা সম্ভবপর হয়েছে। দার্শনিক বিচারে প্রবৃদ্ধ হয়ে দার্শনিক বিচারের সম্পূর্ণ বার্থতা স্বীকার করা অসম্ভব। দিতীয়ত, বারা দর্শনের জ্ঞানকে সম্ভব বলে স্বীকার করেও তার মূল্য সম্বন্ধে প্রশ্ন করেন তাঁদের প্রশ্নের উন্তরে দার্শনিক এই কথাই বলবে যে, পরমার্থ সম্বন্ধীয় জ্ঞান আংশিক ও অসম্পূর্ণ হলেও মূল্যহীন নয়; কারণ, তত্ত্বানের দ্বারা মানুষের মনের একটা নিগৃঢ় ও অপরিত্যাজ্য প্রবৃদ্ধির তৃথি হয়; অপূর্ণ বলেই যে অকিঞ্চিৎকর হতে হবে এমন কোনো কথা নেই।

এই দৃশ্যমান জগৎ মাসুষকে নিয়ত বিশ্বয়ে অভিভূত করে রাখে, তার वर्ग, क्रम, तम ७ मोन्स्रर्थ। मानूष विश्व मश्रक्त श्रश्न ना करत भारत ना। यजिमन मानूष वित्यंत मर्जाकागवाानी तरुख तामाक्षिण रत, धर्म कावा ७ কলার প্রদোষলোকে বিচরণ করে আনন্দ পাবে ততদিন দর্শনচিন্তারও তাৎপর্য ও মূল্য স্বীকৃত হবে। সাধারণ মানুষের মনও বিশ্বের স্বরূপকে জানতে চায়, তার সঙ্গে মানুষের সম্বন্ধ জানতে চায়, জীবনের মূল্য সম্বন্ধে প্রশ্ন করে, ভালে। ও মন্দের বিচার করে। এই-সব চিন্তা সাধারণ মানুষে করে মনের আরো অক্তাক্ত র্ত্তির সঙ্গে মিশিয়ে ও এলোমেলে। ও ঘোলাটে ভাবে। দর্শন সাধারণের এই জানবার স্পৃহাকেই শোধন করে, সমর্থন করে। তার কথা হচ্ছে, জানতে যদি হয়ই, তবে একান্তভাবে, যথার্থভাবে বিচার করে জিজ্ঞাসার তৃপ্তি আনতে হবে; বেয়াড়া ভাবে নয়, খাপছাড়া ভাবে নয় ও খামখেয়ালী ভাবে নয়। নিষ্ঠা, নিপুণতা ও ঐকান্তিকতার সঙ্গে বিচারের মূল সূত্র অনুযায়ী অক্তাক্ত মানসিক হতির প্রভাব থেকে মুক্ত হয়ে একমাত্র জ্ঞানের পথ অনুসরণ করে এই জানবার আগ্রহকে পরিচালিত করবার সংকল্প ও সাধনা হচ্ছে দার্শনিকের। কেউ যদি অপরিচ্ছন্ন বিচারে তৃপ্ত থাকতে পারে, সে থাকুক। তেমনি কেউ যদি সম্যক বিচার না করে, সম্পূর্ণ পর্য্যালোচনা না করে তত্ত্ত্তান লাভের পথে অগ্রসর ন। হতে চায় তাকেও নিন্দা করবার কোনো সংগত হেতু নেই। দর্শন আলোচনায় যদি আপাতদৃষ্টিতে কোনো লাভ নাও হয়, তবুও এই আলোচনা র্থা এরকম ভাববার কোনো কারণ একমাত্র দর্শনই মানুষকে সাম্প্রতিকের পেষণ, কুসংস্কারের পীডন, ৰিষয়ের আধিপত্য ও সমস্ত রকম মোহ থেকে মুক্ত রাখতে পারে। একমাত্র বিচার-প্রিয় দর্শনই মানুষকে চিরমুক্ত সজীব ও সংস্কারহীন দৃষ্টি দিতে পারে। দিনের আলোতে শর্বরীর ভূত যেমন ছুটে পালায়, দর্শনের সংশয়-কুটিল ও শানিত বিহাৎ-দৃষ্টির সম্মুখে তেমনি কুসংস্কার ভণ্ডামি ও মিথ্যাচার দাঁড়াতে भारत ना।

যে মানুষ অপরের দাসত্ব না করে, বিচারের পথে সত্যকে জানতে চায়, দর্শন তার পক্ষে উৎকৃষ্ট আশ্রয়। তা ছাড়া আরো একটা কথা আছে।

আমরা দকলেই কখনো না কখনো প্রাত্যহিক ঘটনার বাইরের এক বৃহত্তর জগতের আহ্বান শুনতে পাই। দৃশ্যমান জগতের বহিছু তি এই রুহন্তর জগতের ডাক আমাদের অনেককেই সময় সময় বিচলিত করে তোলে। নানা জনে নানা ভাবে নানা পথে তাদের জীবনে এমন সত্যের সামনে উপনীত হয় যার উৎকর্ষ ও শ্রেষ্ঠত্ব স্বতঃই তারা স্বীকার করে নেম, এই সত্য তাদের জীবনে স্বর্গের সংবাদ বহন করে আনে ও মহত্তর রসের আস্বাদন দেয়। মনুষ্যচরিত্তের এই আধ্যান্ত্রিক অংশের তৃপ্তি অনেকের কাছে আসে জ্ঞানের মার্গে। তারাই দার্শনিক। রহত্তর লোকের খবব একমাত্র জ্ঞানের ও বিচারের পথে যারা পায়, দর্শন তাদের রক্তের দোলায়। তাদেরপক্ষে দর্শন জলবায়ুর মতো,খাদ্য-পানীমের মতো অপরিহার্যরূপে প্রয়োজনীয়। তাদের কাছে দর্শনের সার্থকতা তাব নিজম্ব গতির মধ্যে। যার মনে জ্ঞানেরচাঞ্চল্য এসেছে তার পক্ষে দর্শনের কাছে সম্পূর্ণভাবে আত্মসমর্পণ করা ছাডা অগ্রপথ নেই এবং এই আত্মসমর্পণেই তার জীবনের সমাক সার্থকতা। সাধারণত আত্মত্যাগের নামে আমরা যা করি তা তো শুধু অকিঞ্চিৎকরের দান বা ত্যাগ। কঠিনতর ব্রত ও কঠিনতর ত্যাগ ও আত্মসমর্পণ হচ্চে জীবনের নির্দিষ্ট পথে নিজেকে পরিচালিত করার জন্ম অন্য স্বকিছু ত্যাগ। প্রথমে আমাকে জানতে হবে, নির্ধারণ করতে হবে, আমি কি চাই এবং আমি যা চাই তা পাওয়ার জন্ম অন্ত সবরকম বঞ্চনা ও ত্যাগ স্মিতমুখে আমাকে শ্বীক।ব করতে হবে। এতেই জীবনের চরম সার্থকতা। এই আমৃত্যু হু:খের তপস্থার জন্তুও অনেকের পক্ষে দর্শনের আজীবন চর্চা নিতান্ত প্রয়োজন। যে মামুষ দর্শনের আদেশ পেয়েও তার সেবা করতে কৃষ্ঠিত হয়, সুখ আরাম ও স্বাচ্ছন্দ্যের প্রলোভনে পথভ্রম্ট হয়, সে হেয়, সে ঘুণা।

দর্শনে প্রকৃত কোনো উন্নতি সম্ভবপর না হলেও প্রতি যুগের চিন্তা-ধারণার উপযোগী নৃতনত্ব এতে দরকার; নৃতন ভাষা ও নৃতন ভঙ্গীর দরকার। যেমন যুগে যুগে নৃতন কাব্যের দরকার, তেমনি নৃতন দর্শনের দরকার। নৃতনের মূল্য এইখানে যে, যা নৃতন ও নিকট তা মানুষের মনকে আকর্ষণ করে বেশি। প্রত্যেক যুগের মানুষের মনের প্রকৃষ্ট র্ভিগুলোর চালনা করবার জন্ত দরকার নৃতন নৃতন দর্শন; নৃতন দর্শন পুরাতনের চেমে ভালোই হোক আরু মন্দই হোক, তাতে আনে যায় না। যা সনাতন তাকেও নুক্তন নৃতন ফুলে ফলে ও পল্লবে বুগে বুগে আমাদের কাছে আদতে হবে। যেহেতু মানুষ বদলায়, সেইজন্ত দর্শনেরও পরিবর্তন দরকার।

শেষ কথা এই যে, আমরা যেন মনে না করি যে, একমাত্র জ্ঞান-পথেই পরমার্থস্থা তৃপ্ত হয়। পরমার্থে পৌছবার আরো অনেক পথ আছে। কোনো একটা বিশেষ র্ভি বা সাধনা ঈশ্বরে পৌছবার একমাত্র পথ নয়। এবং বিচারের পথ বা দর্শনের পথ যে অক্সাঞ্চ পথের চেয়ে উচ্চতর এমন কথাও বলা চলে না। দর্শনের শ্রেষ্ঠত্ব সম্বন্ধে গর্বই হচ্ছে দার্শনিকের নিক্ষট অপরাধ।

विजीय अधाय

প্রধান ও অপ্রধান গুণ

স্থগত ও আগম্ভক গুণ

সাধারণত বিশ্বকে আমরা যে ভাবে বিচার করি তাতে অনেক ক্রটি আছে।
মূতরাং আমাদের সাধারণভাবে-বোঝা যে বিশ্ব তা বস্তু নয়, সেটা আপাতশ্বীকৃত বিষয় মাত্র। পারমার্থিক বিচারে যা টে কৈ, যাকে সত্য বলে স্বীকার
করলে কোনো অসংগতিদোষ হয় না, শুধু তাকেই বস্তু বলে গ্রহণ করা চলে।
এবং ষা শুধু অনুভবের মধ্যে ধ্বত বা যাব সন্তা অক্তপ্রকার কোনো সংকীর্ণ
উদ্দেশ্যে আপাতস্বীকৃত, তার নাম অবভাস বা ভান।

অনেকদিন থেকে পাশ্চাত্যে এই মতবাদ প্রচলিত আছে যে আমরা জগতে যা-কিছু অমুভব করি বা প্রত্যক্ষ করি তার স্টো দিক আছে। এক দিক প্রধান-গুণ-বিশিষ্ট । দৃশ্য-জগতের বস্তু-নিচয়ের আছে: ১০ বিস্তার বা ব্যাপ্তি ও গতি এবং: ২০ বর্ণ, গন্ধ, রস, ভার ইত্যাদি অক্যান্ত গুণ। প্রথমোক্ত গুণনিচয়কে প্রধান গুণ ও দ্বিতীয়-শ্রেণীর গুণাবলীকে অপ্রধান গুণ বলে সাধারণত অভিহিত করা হয়। প্রধান গুণই হল সত্য এবং অপ্রধান গুণ হল অবভাস বা ভান মাত্র, এই হচ্ছে এই মতাবলম্বীদের বক্তব্য। তাদের মুক্তি হচ্ছে মূলত একটা যা সত্য তা পরি-বর্তনশীল নয়। যে গুণ এক অবস্থায় আছে এবং অক্স অবস্থায় নেই তাকে

वित्थंत्र मछा वल बीकांत्र कता याद्य ना। त्मरे भनार्थरे मछा, या इदाः-निर्धंत স্বয়ংসম্পূর্ণ ও অসংগতিদোষমুক্ত। আমরা বহির্জগতে যা কিছু অনুভব করি তার বিস্তার ও গতি, তাব দেশ-জনিত গুণ কখনো নট্ট হয় না কিন্তু ভাব বৰ্ণ, গন্ধ ইত্যাদি অক্সান্ত গুণেব নিত্য পবিবৰ্তন হয়। তা ছাডা, অপ্ৰধান গুণকে বাস্তবিক বলে স্বীকাব কবা যায় না; কাবণ, তাব উৎপত্তি ইন্দ্রিয়েব সংস্পর্শের ওপৰ নির্ভবশীল। একই বস্তু গুজনের চক্ষুতে গুপ্রকাব বর্ণেব অনুভব আনে; আবাব চক্ষুব অভাবে বর্ণেবও অভাব অনুভূত হয়; তার ওপব যে চক্ষুর সংযোগে বর্ণজ্ঞান জন্মে তাব মধ্যেও অপর চক্ষুব সংযোগ ব্যতিবেকে কোনো বর্ণ পাওয়া যায না : সুতবাং বর্ণ না বস্তুতে, না দ্রন্টা চক্ষুতে আছে। অদৃষ্ট বর্ণ, অনাদ্রাত গন্ধ, অশ্রুত শব্দ বলে কিছু নেই। শৈত্য, উত্তাপ, শব্দ, ঘাণ, বস প্রভৃতি অক্টাক্ত গুণেব জ্ঞান সম্বন্ধেও এই একই যুক্তি প্রযোজা। যদি ছাণগ্ৰহণেৰ জন্ত কাৰো নাসিকা না থাকে তা হলে কি আৰ পুল্পেৰ সুগন্ধ থাকে ? যদি শব্দ গ্ৰহণেৰ জন্ম কাৰো কৰ্ণ না থাকে তা হলে কি আৰ পক্ষীব কলতান থাকে ? এ ছাড়া সুখকব ও অসুখকব অনুভবের কথা ধবা যাক। ইন্দ্রিযেব সংযে¹গ ব্যতীত কি আব বস্তুতে সুথকব ও অসু**থকব অনুভ**ৰ বর্তমান থাকে ? অপ্রধান গুণনিচ্য বিস্তাবশীল ও গতিসম্পন্ন বস্তুব বিশেষণ মাত্র: আকস্মিক আবিষ্ঠাবরূপে তাবা আসে। সুতবাং দেশ-জনিত গুণেব জ্ঞান স্তা। অ্যাক্ত গুণ অস্তা শ্ৰপঞ্মাত্র।

এই যুক্তিব তুটো দিক আছে। প্রথমত বলা হ্যেছে যে, অপ্রধান গুণাবলী বস্তুত নেই : দিতীয়ত, প্রধান গুণাবলী বস্তুত সত্য। অপ্রধান গুণোব সত্যতার সমর্থনে এ কথা কি বলা চলে না যে এই গুণগুলো সব সময়ই বস্তুতে নিহিত্ত থাকে, কিন্তু কথনো এবা ইন্দ্রিয়গ্রাহ্ম হয় এবং কখনো হয় না. এবং কখনো যে হয় না তাব কাবণ আমাদেব ইন্দ্রিয় ও সহকাবী অবস্থাব মধ্যে দোষ থাকে ? না, এবকম বলা চলে না। কারণ, যে গুণ ইন্দ্রিয়-সংস্পর্শ-জাত সেই গুণ ইন্দ্রিয়সংযোগহীন অবস্থাতেও একই রকমই থাকে, এ কথা অর্থসূত্র। প্রিয়া আমার সব সময়েই মনোবমা এ বিশ্বাস তব্ও হয়তো রাখা চলে ; কিন্তু বস্তুর মধ্যে বা ইন্দ্রিয়েব মধ্যে অনমুভূত অবস্থাতেও সুখ ও অসুম, জ্ঞাণ ও রস্পূর্ববং রক্ষিত থাকে এই বিশ্বাস রাখা অসম্ভব। চক্ষ্-সংযোগ-রহিত লোহিত যদি থাকে, চক্ষ্-সংযোগ-জনিত লোহিতের সঙ্গে তা যে সমান-ধর্মা, এর

শ্রমাণ কি করে সন্তবং এবং তা যদি অসন্তব, তবে দিতীয় প্রকারের লোহিত যে ইন্দ্রিয়-সংসর্গহীন অবস্থাতেও বাস্তবিকই থাকে, তা বলবার পক্ষে যুক্তি কইং এ ছাড়া লোহিতের বস্তুত্ব স্বীকার করলে তার সঙ্গে সুথকর লোহিত, অসুথকর লোহিতেরও বাস্তবিকতা ইন্দ্রিয়াসূভবহীন অবস্থায় স্বীকার করতে হয়। কিন্তু এরকম স্বীকার করা শুধু আজগুবি ও উদ্ভট কল্পনার সাহায়েই সন্তব। অতএব অপ্রধান গুণকে অবভাস বা ভান-পর্যায়ভুক্ত করতে আমরা বাধ্য।

কিছু অপ্রধান গুণগুলো কি প্রধান গুণের রূপান্তর বা অবভাস ? প্রধান গুণগুলোই কি বস্তুর প্রকৃত রূপ ? বিস্তার ও গতিই হচ্ছে বস্তুত্ব, এই মত-বাদের অহা নাম জড়বাদ। কিছু এই মতবাদ কি সতা । বর্ণ, রস, গন্ধ আদি অপ্রধান গুণাবলীর সঙ্গে বিস্তার ও গতির সম্বন্ধ একেবারেই হুর্বোধ্য। কারণ অপ্রধান গুণগুলোর সতা অস্বীকার কর। যায় না। সুতরাং দ্রব্যের বা বস্তুর মধ্যে এদের একটা স্থান নিশ্চয়ই আচে মানতে হয়। কিন্তু বস্তুর মধ্যে স্থান থাকলে অপ্রধান গুণকে মিথ্যা বলা চলে না। তা ইলে স্বীকার করতে হয়, জড় পদার্থ প্রধান ও অপ্রধান হুই শ্রেণীর গুণেরই অধিকারী; অর্থচ এ হতে পারে না। তা ছাড়া যে যুক্তির বলে অপ্রধান গুণকে অবস্ত বলা হচ্ছে সেই যুক্তি বিস্তার ও গতির বেলাতেও প্রযোজ্য। বিস্তার ও গতির জ্ঞানও ইন্দ্রিয়-সংসর্গ ব্যতীত সম্ভব নয়। এবং যে বিশেষ ইন্দ্রিয়ের সাহায্যে বিস্তার ও গতির অনুভব হয় তার বিস্তার ও গতি অন্ত ইন্দ্রিয়ের ছারা অমুভূত হয়। সুতরাং বিস্তার ও গতির সংশয়হীন সত্যত। রক্ষা করতে হলে জড়বাদীকে মানতে হবে যে ইন্সিয়ের সংসর্গ বিনা অন্ত কোনো রহস্থ-জনক ভাবে বিস্তার ও গতিকে জানা যায়। যে-দোষে অপ্রধান গুণ চুষ্ট, সেই-দোষেই প্রধান গুণও ছুক্ট। আরো কথা আছে। অপ্রধান গুণ ব্যতীত প্রধান গুণের অন্তিত্ব চিন্তা করা যায় না। বিস্তার ও গতি শুদ্ধ বিস্তার ও গতি হতে পারে না। কিসের বিস্তার ও কিসের গতি ? বর্ণ, গন্ধ, তাপ, শব্দ, কঠিনতা বা কোমলতা প্রভৃতি অক্তান্ত তথাক্ষিত অপ্রধান গুণের সঙ্গে বিস্তার ও গতির জ্ঞান ঘনিষ্ঠভাবে জড়িত। নিছক গতি ও নিছক বিস্তার একটা কল্পনা মাত্র; একটা বিশেষ উদ্দেশ্যসিদ্ধির জন্ম অনুভবের একাংশ থেকে অন্তাংশ বিচ্ছিন্ন করে তবে শুদ্ধ গতি ও শুদ্ধ বিশুনিকে পাওয়া যায়।

ষিনি বৈজ্ঞানিক, তিনি বিশেষ প্রয়োজনসিদ্ধির জন্ম অপ্রধান গুণকে প্রধানের ক্রিয়ারূপে দেখতে চান, সেজন্ম তিনি এক বিশেষ ভাবে অগ্রসর হন; ও বিস্তার ও গতিকে বর্ণহীন, গন্ধহীন, শব্দহীন ও রসহীন রূপে কল্পনা করেন। এমন বৈজ্ঞানিক কি জন্মাতে পারেন না যিনি বর্ণকে বা গন্ধকে বা তাপকে প্রধান গুণ ও অন্য গুণাবলীকে অপ্রধান শ্বীকার করে বিশ্বের বিবর্তন বোঝাবার চেন্টা করবেন ? কিন্তু এই-সব প্রচেন্টা দ্বারা কখনো প্রমাণিত হয় না যে, তেওু এক শ্রেণীর গুণই সত্য ও অন্য শ্রেণীর গুণ মিথা। কিংবা এও প্রমাণিত হয় না যে, যে-গুণগুলোকে প্রধান বলে কল্পনা করা হচ্ছে সেগুলো প্রকৃতপক্ষে অপ্রধান গুণগুলো থেকে বিশ্লিষ্টভাবে থাকতে পাবে।

कृ की य व्यक्षाय

प्तवा ७ छन

বিশেষ্য ও বিশেষণ

বিশ্বেব যাবতীয় তথ্যকে বিশেষ্য বা দ্রব্য ও বিশেষণ বা গুণ, এই ছুইভাগে বিশ্বেষণ কববার রীতি বহুদিন থেকে চলে আসছে। যেমন ধরা যাক, এক টুকবো মিছরি। মিছরি একটা দ্রব্য বা বস্তু (এখানে ব্রেডলি চিনির দৃষ্টাপ্ত দিয়েছেন)। এর কতগুলো গুণ বা বিশেষণ আছে। যেমন, মিছরি মিষ্টি, শক্ত ও সাদ।। মিছরি যদি শুধুমাত্র মিষ্টি হত তা হলে এব পক্ষে মিষ্টি হওয়া অসম্ভব হত। কোনো জিনিস শুধু মিষ্টি, আর কিছু নয়, এরকম হতে পাবে না। আবার মিছরির মিষ্টত্ব অক্তান্ত গুণের থেকে পৃথক। সূত্রাং মিষ্টত্ব অক্তান্ত গুণের থেকে পৃথক এবং অপৃথক, গুইই। কিছু এ গুণগুলোর পৃথক পৃথক অন্তিত্বের যোগফল মিছরিখণ্ড নয়, এ গুণগুলোর একটা ঐকাদ্ব্য থাক। দরকার: অথচ মিছরির মধ্যে গুণের সমাবেশ বাতীত অন্ত কোনো ঐক্য বা ঐকাদ্ব্য আমর। খুঁজে পাই না।

এরকম হয়তো বলতে ইচ্ছা করবে যে, গুণগুলোর সহাবস্থান অর্থাৎ এদের পরস্পরসম্বন্ধ -রূপই হল মিছ্রি। বিভিন্ন গুণগুলো আছে এবং তাদের মধ্যে একটা সম্বন্ধের বন্ধন আছে; তার মানে, প্রত্যেকটা গুণের সঙ্গে অঞ্চ গুণের একটা সম্বন্ধ আছে কল্পনা করতে হয়। কিছু সম্বন্ধ থাকার' পরিষ্কার অর্থ আমাদের জানা নেই। মিউছের সঙ্গে শ্বেতছের সম্বন্ধ তথনই সম্বন্ধ হ্যের মধ্যে কোনো মিল বা ঐক্য আছে। এই ঐক্য কি । মিউছ, শ্বেতছ ইত্যাদির বাইরে কোনো দ্রব্য নেই। যাকে দ্রব্য বলা হচ্ছে, তা মদি পর্দার অন্তর্যালে অবস্থিত অবভাসবহিভূতি অন্ত কোনো সত্য পদার্থ হয়, তার সঙ্গে গুণগুলোর সংযোগ কি করে সম্ভব । এই ভাবে গুণ চায় দ্রব্যকে এবং দ্রব্য চায় গুণকে। এবং এই পরস্পর চাওয়া-চাওয়ি দ্বারা সত্যবস্থ সন্ধানের ব্যর্থতাই প্রমাণিত হয়।

অনুভবে যে অখণ্ডতা বা একতা লক্ষিত হয়, বিচারের সময় সে একতার বিনাশ সাধিত হয়। একক অনুভব থেকে দ্রব্য ও তাব গুণাবলীর ভাব উৎপন্ন হয়। কিন্তু বিশ্লেষণের ফলে দ্রব্য ও গুণের মধ্যে, এক গুণ ও অহা গুণের মধ্যে যে ব্যবধান উপস্থিত হয় তা কিছুতেই চিন্তাদ্বারা দূর করা সম্ভব হয়ে ওঠে না। দ্রব্যের অন্তিত্ব শেষ পর্যন্ত হয় মিথ্যায়, না হয় এক উদ্ভট কল্পনায় পরিণত হয়। এমন হয়তো কেউ বলতে পারেন যে, এই ব্যর্থতা আমাদের চিন্তাশক্তির ব্যর্থতা প্রমাণ করে, অহা কিছু নয়। কিন্তু এভাবে এই বিষয়ের মীমাংসা সম্ভব নয়। কারণ আমাদের বিচার্থ হচ্ছে বিশ্বের স্বরূপকে কিভাবে চিন্তা করলে নির্ভূল হবে। চিন্তাব ও বস্তুর মধ্যে পার্থক্য খাড়া করে সব কিছু আরে। খোলাটে কবা কোনো কাঙ্গের কথা নয়। বস্তু কি ণু এই প্রশ্নের অর্থই হচ্ছে বস্তুকে কি ভাবে চিন্তা বা বিচাব কবলে সেই বিচার সত্য হবে।

চতুৰ্ অধ্যায়

গুণ ও সম্বন্ধ

ব্যবহারিক জগতে, কাজের জন্ত, আমরা যা কিছু অনুভব কবি তাকে গুণ ও সম্বন্ধ, এই গুই ভাগে ভাগ করি। কিছু এই ভাবে আমরা যা পাই তা পারমার্থিক বস্তু নয়। সম্বন্ধ ব্যতিরেকে গুণ কিছুই নয়। এবং গুণ ব্যতিরেকে সম্বন্ধও কিছু নয়।

মনন্তত্ত্ব আমাদের শিখিয়েছে কেমন করে বিভিন্ন গুণের উৎপত্তি সম্বন্ধের ওপর নির্ছর করে; জারো শিখিয়েছে যে, ছটো গুণের পার্থক্য ছাডা গুণের অনুভব সম্ভব নয়। এ পথে না গিয়েও বোঝা যায় যে, সম্বন্ধহীন অবস্থায় গুণকে কখনো আমরা দেখতে পাই না। আমাদের চেতনায় দেখতে পাই সব সময় একটা গুণ অন্ত এক বা ততোধিক গুণের সঙ্গে একত্র সম্বন্ধ। কিছু কেউ হয়তো বলতে পারেন যে, ছুই বা ততোধিক গুণ কথনো অসম্বন্ধ অবস্থায় পাওয়া যায় না, এ থেকে প্রমাণিত হয় না যে, তাদের পৃথক অন্তিত্ব নেই। পৃথক পৃথক অন্তিত্বশীল গুণকে জানতে হলে সম্বন্ধ অবস্থায় দেখতে হয়, এটা শুধু আমাদের মনের বৈশিষ্ট্য। এই যুক্তি অসার। কারণ, যে মানসিক ক্রিয়ার বলে গুণগুলোকে পৃথক পৃথক ভাবে জানা যায় সেই মানসিক ক্রিয়াকে আকস্মিক ও বাছ বলে বিবেচনা করা সম্পূর্ণ অসংগত। অখণ্ড অনুভবকে মানসিক নিৰ্বাচন ক্ৰিয়ার সাহায্যে ভিন্ন ভিন্ন গুণরূপে জানতে পারা যায় এবং এই নির্বাচন একপ্রকার সম্বন্ধ-স্থাপন বাতীত আর কিছুই নয়। মোট কথা, পৃথক পৃথক ভাবে গুণগুলোকে জানতে হলে তাদের মধ্যে একটা সম্বন্ধ সংস্থাপন করা অনিবার্য। এর মানে গুণগুলোকে বস্তুত পৃথক বিচাব কবা অসম্ভব। অন্য দিক থেকে গুণগুলোর মধ্যে স্বভাব-দিদ্ধ পার্থকা না মানলে তাদের মানসিক পৃথক্কবণ বা নির্বাচন কি করে সম্ভব তাও বোঝা যায় না, সুতবাং সম্বন্ধ থেকে গুণের উৎপত্তি এ কথাও বলা চলে না।

সার কথা, গুণ ও সম্বন্ধের ম্বরূপ আমাদের কাছে তুর্বোধ্য। গুণেব পৃথক অন্তিত্ব স্থীকার না করে সম্বন্ধ-স্থাপন অসম্ভব। আবার সম্বন্ধের ক্রিয়া স্থীকার না করে গুণের পার্থক্য-স্থীকার অসম্ভব। পর্যালোচনা করলে এই পরস্পর-বিরোধী রূপ আমাদের কাছে একান্ত স্পষ্ট।

शक्य खबात

দেশ ও কাল

দেশকৈ আমরা পাই ব্যাপ্তি বা বিস্তারের রূপে। দেশকৈ ছুইভাবে দেখা যায়, অহুভাবে ও বিভূভাবে। যে ভাবেই দেশকৈ দেখা যাক না কেন দেশের কোনো সীমা নেই। এক টুকরেছ বিস্তারকে ক্ষুদ্র থেকে ক্ষুদ্রতর বিস্তারে ভাগ করা যায় এবং এই বিভাজনের কোনো সীমা নেই। যত অণুপরিমাণ বিস্তারই হোক না কেন তারও অংশ কল্পনা করা যায়। সেই-রকম বিস্তারকে রহৎ থেকে রহন্তর রূপে কল্পনা করা যায়। যত বডোই বিস্তার হোক না কেন তার চেয়েও বডো বিস্তারের কল্পনা সম্ভব।

দেশ একটা বস্তু অথবা একটা গুণ; কিন্তু দেশকে বস্তু অথবা গুণ চিন্তা করতে অনেক বাধা। দেশ একটা সম্বন্ধ, আবার শুধু সম্বন্ধ হওয়াও দেশের পক্ষে অসম্ভব। দেশ শুদ্ধ সম্বন্ধ নয়। বিন্তারের অংশ বিন্তারই হতে পারে, বিস্তারাংশ শুধু বিন্তারের একাংশ ও অন্ত-অংশের মধ্যে সম্বন্ধ হতে পারে না। সেইরকম সমগ্র দেশও একটা বস্তু। তা না হলে অংশের কথা বলা যায় কি করে ? অন্ত দিক থেকে দেশ বস্তু নয়। একটুকরো দেশের বা স্থলের কল্পনা করুন। ঐ দেশ এক বিস্তৃত পদার্থ যা ক্ষুদ্রতর কয়েক টুকরো বিস্তৃত পদার্থের সংযোগ, আবার ঐ সব ক্ষুদ্রতর বিস্তৃতি আরো ক্ষুদ্র বিস্তৃতির সমূহ। এই ভাবে অণু থেকে অণুতর অংশের সংযোগ বা সম্বন্ধই দেশ। এ ছাডা আর-একটা সমস্তা দেশ সম্বন্ধে আছে। আমরা যখনই কোনো দেশ বা স্থলকে অমুভব করি, এই অমুভবে অন্ত প্রকার গুণের অমুভবও সংযুক্ত থাকে, যেমন বর্ণ, গদ্ধ, ভার ইত্যাদিব অমুভৃতি। বিস্তারের সঙ্গে এই বর্ণাদি গুণের কি সম্বন্ধ আমরা সম্যক ধারণা করতে পারি না। আমরা বলে থাকি বর্ণাদি গুণ বিস্তারের মধ্যে অস্তর্শিহিত থাকে। কিন্তু 'অস্তর্শিহিত' বলতে আমরা কি বৃঝি সম্যক্ প্রকাশ করা যায় না।

এবার কাল সম্বন্ধে বিচার করা যাক। সাধারণত কালকে আমরা দেশের ছবিতে বৃঝতে চেন্টা করি। আমরা কল্পনা করি, কাল যেন একটা স্রোতিষ্বনী। অতীত ও ভবিষ্যুৎ এই স্রোতিষ্বিনীর ধারার অংশবিশেষ। দেশের সম্বন্ধে যে-সব যুক্তির অবতারণা করা হয়েছে, দেশ-রূপীয় কালের বেলাতেও সেই-সর যুক্তি প্রযোজ্য। কাল একটা সম্বন্ধ; আবার শুদ্ধ সম্বন্ধ
নয়। কাল একটা বস্তু; কিন্তু কালের শুধু বস্তু হওয়া অসম্ভব। কাল
শুধু সম্বন্ধ নয়; কারণ, কাল অর্থাৎ স্থিতি বা বর্তনার অংশ স্থিতি বা
বর্তনাই হতে পাবে। সেইরকম সমগ্র কালও একটা স্থিতি। তা না হলে,
তাব অংশ স্থিতিহীন শৃত্তমাত্রে পবিণত হয়। অক্ত দিক থেকে, সমগ্র কাল
অসংখ্য ক্ষণেব মধ্যে পূর্ব-পশ্চাৎ-সম্বন্ধ-যুক্ত একটা ধাবা। ক্ষণগুলোব মধ্যে
কতগুলো অগ্রে ও কতগুলো পশ্চাতে, এইটাই কালেব স্বন্ধপ। সুতরাং
কাল এই অগ্র ও পশ্চাৎ সম্বন্ধ। এ ছাডা দেশেব বেলাতে যেমন প্রশ্ন ওঠে
কালেব বেলাতেও তেমন ওঠে যে, অক্তান্ত গুণগুলো কালের মধ্যে কি ভাবে
থাকে প কাল ও অন্তান্ত গুণেব সম্বন্ধেব স্বন্ধপ ধাবণা কবা অসম্ভব।

আপনি হয়তো বলবেন যে, কালেব দেশরূপীয় চিত্র মিথ্যা হতে বাধ্য: কাবণ; কাল ও দেশ শ্বরূপত পৃথক, কিন্তু প্রকৃত কালে কোনো অসংগতি নেই। দেখা যাক, এই মত কত দূর সত্য।

অনুভূত কাল হচ্ছে বর্তমানেব অনুভূতি, 'এখন'-এর অনুভূতি। এই 'এখন'-এর অনুভূতি কি অবিভাজ্য ? তা কখনোই হতে পাবে না। কারণ কাল অর্থে পূর্ব ও পশ্চাৎ-এর ধাবা বুঝতে হবে। সুতরাং আমরা 'এখন' বলে যা অনুভব কবি তাব মধ্যেও নানা দিক আছে। কারো কারো মতে এই 'এখন'-এব মধ্যে আমব। অউ' ত ও ভবিষ্যুৎকে অনুভব করতে পারি। অগ্র আব-এক মতে 'এখন'-এব অনুভবেব মধ্যে ভবিষাৎ অনুভূত হয় नা। 'এখন'-এর মধ্যে একটা অস্থিবতা আছে, যার জন্ত 'এখন'-এর অমুভবের মধ্যে আমরা দেখতে পাই বর্তমান অতীতে পরিণত হচ্ছে। যে মৃহুর্তে 'এখন'-এর মধ্যে এক অবস্থা (পূব) থেকে অন্ত অবস্থায় (পশ্চাৎ) গমন এসে পড়ে, সেই মুহুর্তে নানারকম অসুবিধা উপস্থিত হয়। পূর্বাংশ পশ্চাদংশের মধ্যে অন্য 'এখন'-এর কল্পনা করতে বাধ্য হতে হয় এবং এই 'এখন'-এর কোনো দীমা থাকে না। 'এখন' যদি একটা নিটোল ক্ষণ না হয়, যার কিছুটা স্থিতি আছে, তা হলে পূর্ব ও পশ্চাতের ধারা বোঝা যায় না এবং 'এখন' যদি একটুকরো স্থিতি হয়, এই স্থিতির কোনো আরম্ভ বা শেষ সম্ভব নয়। এর ফলে এই স্থিতির টুকরোগুলে। কালাতীত হয়ে পড়ে। অথচ ছোটো ছোটো দ্বিতির টুকরোগুলোর সংযোগে সমগ্র কাল তৈরি, এ ধারণা পরিত্যাগ করা

ষার না। কালাতীত স্থিতির টুকরোর মধ্যে যে সম্বন্ধ, তাকে কাল বলে কল্পনা করতে হয়। এই কল্পনা অসম্ভবের কল্পনা। এ ছাডা কালের অবিধিনেই। কালের স্বরূপ হচ্ছে নিজেকে অতিক্রম করে চলা। কিন্তু সতত-অতিক্রমশীল কালের কোনো অন্তিম বিন্দু খুঁজে পাওয়া যায় না। সুতরাং কালের ধারণাও অসংগতিপূর্ণ এবং অসত্য।

वर्ष जशाय

গতি, পরিবর্তন ও তার অমুভব

গতিব অর্থ এই যে, যা গমনশীল তা অভিন্ন সময়ে তুই ভিন্ন স্থানে আছে। এবং কি ক্রে এ ব্যাপার সম্ভবপর হয় বোঝা যায় না। গতির জন্য দরকার গতিশীল পদার্থের একত্ব এবং গমনক্রিয়ার অবিচ্ছিন্ন ঐক্য। পূর্ব্বাপব তুই স্থানে একই পদার্থের গমনেব জন্য কালের বিচ্ছেদহীন ও ভেদহীন ঐক্য প্রয়োজন। কাল যদি সম্বন্ধহীন ক্ণের সমষ্টি হয় তা হলে গতি অসম্ভব হয়ে ওঠে। কিন্তু কাল যদি বিচ্ছেদহীন ও অংশহীন সমগ্র সৃষ্ঠা হয়, তা হলে তার বিভাক্তন অসম্ভব: সুতরাং সেটাও স্তানয়।

এই বিষয়ে প্রচলিত ধারণা হচ্ছে এই : কাল ও দেশ ক্ষুদ্র কুদ্র পৃথক অংশবিশেষে বিভক্ত এবং প্রত্যেক কালের অংশ (ক্ষণ) প্রত্যেক দেশের অংশের
(বিন্দু) সঙ্গে সমান্তরালভাবে সংযুক্ত এবং সময় বা সময়ের গতি হচ্ছে
এই কালহীন অংশবিশেষগুলোর মাঝখানকার ব্যবধান। কিন্তু কালকে এইভাবে কল্পনা করাতেও সমস্তা থেকেই যায়। কালহীন পদার্থগুলোর (ক্ষণগুলোর) মধান্থলে যে ব্যবধান তাদের সমন্ত্রয়ে সমগ্র স্থিতিকাল কি ভাবে
তৈরি হতে পারে তা আমাদের ধারণার অতীত। এ ছাড়া যে পদার্থটি
গমনশীল তার অভিন্নত্ব এই প্রকার অসংগতিপূর্ণ কালের মধ্যে কি ভাবে
রক্ষিত হয় তাও অবোধ্য।

পরিবর্তনের সমস্থা গতির সমস্থার চাইতে আরো গোড়াকার সমস্থা পরিবর্তন যদি অসমর্থনীয়, তা হলে গতিও অসমর্থনীয়। পরিবর্তনের অর্থই হচ্ছে কোনো পদার্থের পরিবর্তন। সুতরাং পরিবর্তনের বিভিন্ন দিক আছে, একের দিক ও জনেকের দিক। মনে করুন, একটা পদার্থ 'ক' পরিবর্তিত হচ্ছে। যেহেতু 'ক' পরিবর্তনশীল, 'ক' স্থায়ী হতে পারে না। অথচ 'ক' যদি স্থায়ী না হয়, তবে কার পরিবর্তন হচ্ছে? যদি কালের মধ্যে 'ক'-এর কোনো পরিবর্তন না হয়, তা হলে 'ক' অপরিবর্তনশীল হয়ে ওঠে। আবার যেই 'ক'-এর পরিবর্তন হচ্ছে, অমনি 'ক' ক-১, ক-২ -এ পরিণত হচ্ছে, তা হলে পরিবর্তনের পর 'ক' থাকছে কোথায়? এই সমস্থাটি অস্ত ভাবে দেখলে এইরকম মনে হয়। 'ক'-এর বিভিন্ন অবস্থাকে একই কালের পরিধির মধ্যে থাকতে হয়, অথচ কাল ধারাবাহিক। অর্থাৎ 'ক'-এর বিভিন্ন অবস্থাকে একই ব্যাপার সম্পূর্ণ অসম্ভব ও আজগবী। সূত্রাং পরিবর্তন অযৌক্তিক ও পারমার্থিক বিচারে অসত্য।

ক্রমিক কালের জন্য একছ ও নানাছ হ্যেরই প্রয়োজন অথচ এই ছই দিকের সুষ্ঠা সামঞ্জন্ম বা সংগতি সম্ভব নয়। ব্যবহারিক দৃষ্টিতে আমরা কখনো একছের দিকে, কখনো নানাছেব দিকে, কখনো ধারা বা গতির দিকে, কখনো বর্তমানতা বা উপস্থিতির দিকে, কখনো সমগ্রের দিকে, কখনো বিভিন্ন অংশের মধ্যন্থিত ব্যবধানের দিকে মনঃসংযোগ করি। কিছু বৃদ্ধি দারা এই বিভিন্ন দিকের মধ্যে কোনো সংগতি খুঁজে পাওয়ার চেষ্টা র্থা। এই ব্যর্থতা প্রমাণ করে কাল পাবমার্থিক পদার্থ নয়।

मक्षम अधात

কার্য-কারণ সম্বন্ধ

পরিবর্তনের অন্তিত্ব স্বীকার করলে পরিবর্তন বোঝবার জন্য কারণের অন্তিত্ব স্বীকার করতে হয়। 'ক' 'খ'-এ পরিণত হল। 'ক', 'ক'ই থাকবে; 'ক' যখন 'খ'-এ পরিণত হয়েছে, তখন অন্য কিছুর জন্য এরকম সম্ভবপর হয়েছে। এই অন্য কিছুকে দিয়েই পরিবর্তনকে বৃঝতে হবে। এই অন্য কিছুই তা হলে 'ক'-এর পরিবর্তনের কারণ। সোজা ভাষায়, 'ক'-এর যদি 'খ'-এ পরিণত হওয়া অসম্ভব, তা হলে 'ক + গ' বোধ হয় 'খ'-এ পরিণত

स्ताहि। तथा याक अरेकार्य कार्ता गःगिकिपूर्ग छेखत भावता मह्मयभन कि ना। 'क + ग' रहा ১. 'क'-এর সমান, ২, ना रहा 'क'-এর অসমান। সমান यि रहा का रूटन পরিবর্জন কেন হচ্ছে বোঝা যায় না, এবং যদি অসমান रहा का रूटन প্রশ্ন হবে 'গ'-এর বর্তমানে 'क'-এর পরিবর্তন কি করে সম্ভবপর। ভা হলে 'क + গ + ঘ'-এর অবতারণা করতে হয়। এই ভাবে সীমাহীন আবর্জে জড়িত হয়ে পড়তে হয় ও পরিবর্তন বোঝা অসম্ভব হয়ে ওঠে।

আপনি বলবেন বস্তুত কোনো কার্য-কারণ-সম্বন্ধ নেই, এটা হল আমাদের মনের একটা বিশেষ দৃষ্টিভঙ্গি। কিন্তু এই দৃষ্টিভঙ্গি যখন আমরা বস্তুর বেলায় প্রয়োগ করি, এটাকে সমর্থন করবাব যুক্তি চাই। যুক্তি বা বিচারে যদি এই দৃষ্টিভঙ্গি অসমর্থনীয়, তা হলে এই কথাই প্রকারান্তরে স্বীকার করা হল যে কার্য-কারণ-সম্বন্ধ আপেক্ষিক ও আপাতসত্য।

প্রকৃত কারণ অম্বেষণ করতে গিয়ে আমরা যে শুধু অতীতে প্রবেশ করি তা নয়, আমরা একে একে অন্যান্য সন্তাগুলোকেও কারণের মুধ্যে গ্রহণ করতে বাধ্য হই। যেমন 'ক' - 'খ' = 'ক' + 'গ' - 'খ' = 'ক' + 'গ' + 'ए' -'व'='क+ग+ष+७'-'व' हेजानि। शीरत शीरत नमश विश्वहें कात्र-পর্যায়ে এসে পড়ে। সত্য কারণকে শেষ পর্যন্ত সমগ্র বিশ্ব বলে বিচার করতে আমরা বাধ্য হই। মোট কথায়, প্রত্যেক কারণের মধ্যে এই বিশ্বের পটভূমি বর্তমান। ব্যবহারিক জগতে এই বিশ্বভূমিক। অবাস্তর; যেহেতু এই বিশ্বভূমিকার জন্য কোনো বিশেষ পার্থকা হয় না এবং এই পটভূমিকা কার্যতঃ সর্বক্ষেত্রেই এক। অনেকে বলেন, সত্যবিচাবে বর্তমান মৃহুর্তে সমগ্র বিশ্বের সমগ্র অবস্থা হচ্ছে প্রকৃত কারণ ও পরবর্তী মুহুর্তের সমগ্র বিশ্বের সমগ্র অবস্থা হচ্ছে কার্য। এই যুক্তির মধ্যে কিছু সতা আছে। কিন্তু এই মতবাদও অগ্রাহ্ম। সমগ্র বিশ্বের পূর্বাবস্থা সমগ্র বিশ্বের পরবর্তী অবস্থায় কি ভাবে পরিণত হবে আমর। বৃদ্ধির দারা বৃক্তে পারি না। প্রথমত, কোনো স্বয়ং-সম্পূর্ণ, সমগ্র ও পূর্ববর্তী অবস্থা কল্পনা করা অসম্ভব; কারণ এই সমগ্রের মধ্যে গুণ ও সম্বন্ধের অসংগতি এসে পড়ে; দি তীয়ত, সমগ্র বিশ্বের এক অবস্থা অনুসায় পরিণত কেন হচ্ছে তাও বোঝা যায় না: কুদ্র 'ক'-এর বেলায় যে অসংগতি আমর। গেয়েছি, সমগ্র বিশ্বের বেলাতেও নেই অসংগতির সম্মান হতে হয়। পরবর্তী সামগ্রিক অবস্থা পূর্ববর্তী

সামগ্রিক অবস্থার মধ্যে অন্তর্নিহিত, এই কল্পনার আশ্রয় শেষ পর্যন্ত নিতে হয় পূর্বোক্ত অসুবিধার থেকে অব্যাহতি পাওয়ার জন্য। বলতে হয় কার্য ও কারণ এক এবং বিশ্বের অন্তর্নিহিত সত্তা অপরিবর্তনীয় ও এক এবং মৃহ্মুই: যে পরিবর্তন দৃষ্ট হচ্ছে তার উধ্বে অবস্থিত। এই মত, আর যাই কিছু করুক না কেন কার্য-কারণবাদকে সমর্থন করে না। কার্য ও কারণ অসত্য বলে প্রমাণিত হয়।

সংক্ষেপে, কারণ-বাদের অসংগতি এই ভাবে প্রকাশ করা যায়:
১০ একটা স্থিতিশীল ঘটনাই কারণ হতে পারে। যেমন জ্যামিতিক বিন্দু
রেখা বা তলের দ্বারা কোনো ঘন পদার্থের সৃষ্টি হতে পারে না, তেমনি
কালের বিন্দু বা একটা শুদ্ধ ক্ষণ কখনো কারণ হতে পারে না। কিছু কারণ
যদি এক মৃহুর্তের জন্মও স্থিতিশীল হয়, তা হলে তা চিরস্থায়ী হয়ে দাঁড়ায়,
কারণের কার্যে পরিণত হওয়া অসম্ভব হয়ে ওঠে। ২০ একটা গতিশীল
নিত্য-পরিবর্তনশীল ঘটনাই কারণ হতে পাবে। কিছু সততচলমান ঘটনার
কোনো স্থিতি নেই। জ্যামিতির বিন্দুর মতো কালের গতিশীল ক্ষণ একটা
কাল্পনিক পদার্থ; এটা নিছক শৃন্য পদার্থ, এর কোনো সৃষ্টি-ক্ষমতানেই। কোটি
কোটি ক্ষণের সমষ্টিতেও একটা ক্ষুদ্র থেকেও ক্ষুদ্র ঘটনা তৈরি করা যায় না।

अहेम अशात्र

কর্ম বা সক্রিয়তা

শক্তি, ক্রিয়া, বল, কর্ম এই-সব শব্দ প্রায়ই পরিষ্কার না ব্বেই আমরা ব্যবহার করি। এই শব্দগুলোর অর্থ যদি বৃদ্ধির দারা স্পন্ট না হয়, আমরা এই বিচার করতে বাধ্য হব, এদের দিয়ে সত্য বর্ণনা করা যায় না। শক্তি, বল প্রভৃতি এক দিক থেকে বিচার করলে কর্ম ও ক্রিয়া থেকে পৃথক। প্রথমোক্ত পদার্থগুলো অভিত্ব ও অনভিত্বের মাঝখানকার কোনো এক লোকে অবস্থিত। কর্ম হচ্ছে ক্রিয়াশীল শক্তি। শক্তি যখন কাজ করতে থাকে তখন ক্রিয়ার উদ্ভব হয়।

कियात्र श्रुटी निक चाहर: > সংগ্টুন বা পরিবর্তনের দিক এবং

২. কালের আনুপ্রিকতার দিক। যখন কোনো জিনিসের পরিবর্তন ভেতর থেকে আসে, যখন পরিবর্তনের কারণ জিনিসটার আত্মার বা স্বভাবের মধ্যে নিহিত থাকে, তখন তাকে ক্রিয়াশীল বলা হয়। একমাত্র স্বকৃত পরিবর্তনকে সক্রিয়তা বা কর্ম অভিহিত করা চলে। সক্রিয়তার বেলায় কার্যটি ক্রিয়াশীল বস্তুর প্রকৃতি থেকে সঞ্জাত এইরকম কল্পনাকরতে হয়। অর্থাৎ যেটা কার্য বলে পরে উপস্থিত হয় সেটা বস্তুর প্রকৃতির মধ্যে আগে থেকেই নিহিত আছে; একটা কার্যরূপী ঘটনা ঘটনার আগে যেন কোনো ভাবে বস্তুর মধ্যেই বিভ্রমান আছে; তবে বস্তুর মধ্যে ভাবেরপে কার্যের থাকার মানে এ নয় যে ভাবটা কারো মনের মধ্যে আছে। কারণ, বস্তুর মন নাও থাকতে পারে; সেইজন্য তার ইচ্ছাশক্তি নাও থাকতে পারে। অথচ বস্তুর মধ্যন্থিত এই 'ভাব' শুদ্ধ আমাদের মনের ভাব, যা আমরা বস্তুর মধ্যে আরোপ করি এ কথাও একেবারে নির্বিদ্ধে বলা চলে না।

নিজ্জিয়তা হচ্ছে সক্রিয়তার বিপরীত। কোনো জিনিস যদি পরিবর্তিত হয় বাহ্ প্রভাবের দ্বারা তা হলে তাকে নিষ্ক্রিয়তার উদাহরণ ধরা হয়। নিজ্ঞিয়তার ফলে বস্তু যে নৃতন বিশেষণেব অধিকারী হয়, ত৷ অভ্য একটা সক্রিয় বস্তুর প্রভাবেই সম্ভব। সক্রিয়তা ও নিষ্ক্রিয়তা সেইজন্ত পরস্পরসম্বদ্ধ। সক্রিয়তা ব্যতীত নিষ্ক্রিয়তা অসম্ভব। কিন্তু প্রশ্ন ওঠে, নিষ্ক্রিয় ব্যাপার ব্যতীত সক্রিয় ব্যাপার সম্ভব কি ? পূর্বে যা বল৷ হয়েছে তার থেকে এই মনে হতে পারে খেন সক্রিয় ব্যাপারের কোনে। হেতু নেই। কিছু এই সংসারে বিনা কারণে কিছু ঘটতে পারে না। সুতরাং কারণ না থাকলেও অন্তত निक्य नामाद्वत अक्टा উপযোগी खन्छ। ना উপनक नत्रकात । এই উপযোগी অবস্থাবা উপলক্ষ সক্রিয় বস্তুর বাইরে অবস্থিত; এবং উপলক্ষ বা নিমিত্তশ্বারা প্রভাবিত না হলে সক্রিয় বছর পরিস্পন্দ আরম্ভ হয় না। এর মানে তা হলে এই দাঁড়ায় যাকে আমরা সক্রিয় বস্তু বলি তা একাধারে সক্রিয় ও নিষ্ক্রিয়। যতক্ষণ ক্রিয়াটাকে বস্তুর স্বভাব থেকে উদ্ভূত বা সঞ্জাত এই ভাবে দেখা হয় ততক্ষণ একে সক্রিয় বলা যায়, যেই এটা বাছ কোনো উপলক্ষ বা নিমিত দ্বারা প্রভাবিত কল্পনা করি, এটাই নিষ্ক্রিয় পদার্থের উদাহরণ হয়ে ওঠে। একই बिनिम जा राम इरे-रे राज भारत, मिक्स बरा निक्किस। अरे बार्थक खरहा বৃদ্ধির সমর্থনযোগ্য নয়। এর থেকে রক্ষা পাওয়ার কোনো উপায় আছে कि ?

সাধাবণত কারণ ও অভাভা পূর্ববর্তী অবস্থার মধ্যে একটা পার্থকা করা হয়। যে ঘটনাকে কার্য বলে নির্দিষ্ট করি, ঠিক ভার পূর্ববর্তী ঘটনাকে কারণ বলা হয় ও অভাভ সংযুক্ত পূর্ববর্তী ঘটনাগুলোকে উপলক্ষ व। উপाধি বলে ধারণা করা হয়। তবে আমব। যখন যেমন খুলি কোনো একটা পূৰ্ববৰ্তী বিশেষ ঘটনাকে কারণ ৪ অন্ত কোনো ঘটনাকে উপলক বা উপাধি পর্যায়ে ফেলে থাকি। এবং এই হুটো শব্দের ব্যবহার নির্বিচারে করে থাকি। অনেক সময় কারণকে 'সমস্ত উপলক্ষেব বা উপাধির সমষ্টি' বলে অভিহিত করা হয়। কিন্তু 'সমস্ত উপলক্ষের বা উপাধির সমষ্টি' কোনো বিশেষ স্থিতিকালেব মধ্যে অবস্থিত হতে পারে না এবং তার ফলে এগুলোব নান্তিত্ব দোষ জন্মে। অন্ত দিকে এই সামগ্রী বা সমষ্টির পরিবর্তন সাধনেব জন্ম নৃতন উপলক্ষ বা উপাধির প্রয়োজন অনুভূত হয়; অথচ সমষ্টিৰ মধ্যেই সমস্ত নিমিত্তকে কল্পনা করাতে নৃতন কোনো নিমিত্তেৰ কল্পনা অসম্ভব। এই ভাবে পরিবর্তন অসম্ভব হয়ে দাঁডায়। এই অসম্ভব অবস্থার উদ্ভব এইজন্ম হতে বাধা যে সমস্ত উপলক্ষের বা উপাধির সমষ্টি বলতে আমবা শেষ পর্যন্ত বিশ্বেব পূর্ববর্তী সামগ্রিক অবস্থার পটভূমিকাটাকে শ্বীকার করে নিতে বাধ্য হই। ব্যবহাবিক উদ্দেশ্যে বিশ্বেব এই ভূমিকাটাকে উপেক্ষা কবা যায় : যেহেতু বিচার্য ঘটনাব উৎপাদনে তার বিশেষ কোনো দান নেই; তবু সত্য নির্ণয়ে একে অস্বীকাব কবা চলে না। বিশ্বের ভূমিকা অনস্বীকারে সমস্ত ঘটনাই অনস্বীকৃত হয়, কিছুই ঘটতে পারে না। বিশ্বেব সামগ্রিক অবস্থাকে কারণ বলে গ্রহণ করলে পরবর্তী সামগ্রিক অবস্থা তাব कार्य इत्य माँ छात्र। कारना वित्मय घटनाव वित्मय कारण शास्त्र। यात्र ना । অতএব কারণ ও অক্তান্ত উপলক্ষ, উপাধি ব। উপকবণের মধ্যে তত্ত্বগত কোনো পার্থক্য নেই। থাকলেও তা বোধগমা নয়। অক্তভাবে বলতে গেলে পার্থকঃ বোধগ্যা নয় বলেই নেই। কোনো বিশেষ কার্যসিদ্ধিব জন্ম আমরা কখনো একটা ঘটনাকে কারণ-স্থানীয় ও অন্ত ঘটনাকে উপলক্ষ বা উপাধি বা নিমিত্ত-স্থানীয় বলে থাকি।

এই সিদ্ধান্তে আমরা উপনীত হয়েছি যে কোনো পদার্থ শুদ্ধসক্রিয় হতে পারে না। তবে পদার্থ বলতে আমরা আগভবান পদার্থের কথা চিন্তা করছি, যে পদার্থের মধ্যে একের অধিক অংশ আছে। অর্থাৎ সদীয় পদার্থের পক্ষেই সক্রিয় হওয়। সন্তব। সসীম পদার্থের যে অংশ, নিমিন্ত বা উপলক্ষ দারা প্রভাবিত ও পরিবর্তিত সে অংশ নিদ্ধিয় এবং যে অংশ স্বতঃই আর একটা পদার্থের পরিবর্তন বা পরিণাম সাধন করে, সেই অংশ সক্রিয়, এই আমাদের মোটামুটি ব্যবহারিক ধারণা। কিন্তু ভত্ববিচারে 'এক বন্ধর' অর্থ বোঝা যায় না, 'অংশ'-এর অর্থ বোঝা যায় না, 'বন্ধর স্থভাব' কি তাও বোঝা যায় না, বা 'ক্রিয়া'র অর্থও বোঝা যায় না। আমাদের এই ব্যবহারিক ধারণাগুলে। অসংগতি-চৃষ্ট ও অস্পন্ট। সূতরাং সেগুলো তত্তত অগ্রাহা।

নবম অধ্যার

দ্রব্য বা জিনিস

আমরা কত জিনিসকেই তো 'জিনিস' বলি। কিছু জিনিস কি ? যার অভিজের অধিকার আছে, যা কিছু ডেকে বলে 'অয়ং অহং ভো' তাই জিনিস। জলপ্রপাতকে জিনিস বলা হয়তো যেতে পারে, কিছু রামধঙ্গুকে অনেকে জিনিস বলতে চাইবেন না এবং এক ঝলক বিহাং জিনিস কি না, এ বিষয়ে সন্দেহ অনেক। সুতরাং জিনিস কি ?

বস্তু ও গুণের স্বরূপ, গুণ ও সম্বন্ধের স্বরূপ, দেশ ও কালের স্বরূপ, কার্ব ও কারণের স্বরূপ ও ব্যাপার ও পরিণামের স্বরূপ কোনোটাই যখন সংগতিপূর্ণ ভাবে বোঝা যায় না তখন জিনিস বলতে আর থাকে কি ? জিনিস কোথায় ও কি ভাবে অবস্থান করে ? চেক্টা করে দেখা যাক, জিনিসকে রক্ষা করা যায় কি না।

কোনো জিনিসকে টিকতে হলে খানিকটা কাল পর্যন্ত তাকে স্থায়ী হতে হবে। পারস্পরিক-কণপ্রবাহের মধ্যে, পরিবর্তনের ধারার মধ্যে একে এক থাকতে হবে। এই একত্ব যদি শুধু ভাবগত হয়, জিনিসের বস্তুসন্তা তাভে রাক্ষিত হয় না। কিন্তু একত্বটা ভাবগত ব্যাপার ব্যতীত অন্য কিছুই নয়। কোনো জিনিসের একত্ব বা ঐকাল্পা তার প্রকৃতির সমন্ত রক্ষার উপর নির্ভর করে অর্থাৎ কোনো একটা জিনিস এখন জিনিস, যেহেতু পূর্ববর্তী মূহুর্তে এ বা ছিল এখনো তাই, যে মৃহুর্তে অতীত হয়ে গেছে, মেই মৃহুর্ত এই জিনিসের যা প্রকৃতি ছিল এখনো তাই আছে। সূতরাং সমত্ব কোনো বর্তমান অনুভূতির বিষয় নয়, এটা যেন একটা কালাতীত ভাব। কতখানি পরিবর্তনের পর একটা জিনিস তবুও তাই থাকে এটা অনেক সময়েই বলা অসম্ভব। যেমন, একটা ছ'কোর খোল বদলালে সেই ছ'কো তাই থাকল। কিছু খোল, নলচে, কলকে সবই যদি একে একে বদলানো হয় তা হলেও কি সেই একই ছ'কে। থাকবে? (এখানে ব্রেডলি সার জন কাটলারের রেশমী মোজার দৃষ্টাস্ত দিয়েছেন।) এই প্রশ্নের উত্তর দেওয়া যায় না এইজন্য যে, কোন্ প্রকৃতির সমত্বের ওপর জিনিসের আন্তিক্যের সমত্ব নির্ভর করে তা আয়রা সব সময় জানি না। কোনো জিনিসের একছ বা ঐকাল্মা নির্ভর করে আমরা তার প্রকৃতির সমত্ব দম্বন্ধ কি ধারণা বা ভাব পোষণ করি এর ওপর। সূতরাং ঐ জিনিসের জিনিসত্ব এমন একটা ভাব যা ইন্দ্রিয়জ অমুভবের বাইরে স্থিত। সূতরাং জিনিসের বস্থাত সমতা বলতে যা আমরা বিশ্বাস করি তা ব্যবহারিক জগতের সত্য, অবভাস রা ভান মাত্র। তার শুধু আপাত-সত্যতা আছে।

मर्भम व्यक्तां म

অহং বা আত্মার অর্থ

বিচারের আগুনে একে একে সৰ কিছুই পুড়ে যাদেছ। বুঝে উঠতে পারা ঘাছে না তা হলে সত্য কি ? শেষ পর্যন্ত সব কিছুই কি অসত্য ও অগ্রাহ্ ? এখনো আশার বিষয় একটা আছে। হয়তো আত্মার মধ্যে সত্যকে পাওয়া বেতে পারে। আর যাই অবিশ্বাস করা যাক, অন্তত আত্মাকে বিশ্বাস না করে উপায় নেই। দেখা যাক আত্মা-সম্বনীয় আমাদের ধারণা কতদ্ব সুসমঞ্জস ও সংগতিপূর্ণ।

কথাটা ঠিক যে আমার আন্ধার অন্তিম কোনো এক অর্থে সম্পূর্ব সংক্ষেহাতীত। কিন্তু কি অর্থে আন্ধার আন্তিক্য সুনিশ্চিত সেই বিষয়ে অনেক মতাক্রেদ আছে। বাইরের জিনিসের চেমে স্নান্ধা কময়ে আমানের বারণা যে স্পাইভর এমন বিশ্বাস করবার কোনো হেতু নেই। গোডাতেই বলে রাখা ভালো দ্বাদ্ধা সমনে আমাদের যে-সব ধারণা আছে সেগুলো সমান চুর্বোধ্য ও অসংগতিপূর্ণ; সুতরাং আমরা অহংকেও অবভাস বলে গ্রহণ করতে বাধ্য।

আত্মা দম্বন্ধে যে-সব বিভিন্ন ধারণা আছে সে-সবেব একটা হচ্ছে আত্মাও দেহ অভিন্ন। এই ধারণা একেবারেই ভূল। কারণ দেহকে আত্মার প্রকাশ ভাবে জানতে হলে কোনো একপ্রকার অলৌকিক অনুভবের অভিত্ব স্বীকার করে নিতে হয়; কারণ লৌকিক অনুভবে এ কথা ধরা পড়ে না যে আত্মা দেহরূপে প্রকাশিত হচ্ছে। কিন্তু এইরকম অলৌকিক অনুভব স্বীকার করাতে অনেক তুর্লজ্যা বাধা। এবং বাধা উপেক্ষা করে এই অলৌকিক অনুভব স্বীকার করলেও দেহ ও আত্মাব সম্বন্ধ নির্ণয় একেবাবেই সহজ হয় না।

মুতরাং দেহকে বাদ দিয়ে আত্মাকে বা অহংকে অল্পেষণ কবতে যতুবান হওয়া যাক। অনেক সময় অহং বা আত্মা অর্থে বর্তমান মূহুর্তে কোনো ব্যক্তির চৈতন্তব্বিত যাবতীয় ঘটনাবলীকে আমরা উল্লেখ করে থাকি। ব্যক্তি-विरमस्यत हिजनाव कारना अकठा ज्राम क्टिंग निरम राम्या यारव जात्र मर्था আছে নানাপ্রকার ভাবনা, সুখছু:খেব বোধ, চিন্তা প্রভৃতিব এক মিশ্র পিণ্ড যেটা তার কাছে বহির্জগৎ, অক্যান্ত ব্যক্তি ও আত্মারূপে প্রতিভাত হচ্ছে। কিছু বিশ্বের যাবতীয় জিনিস অর্থাৎ আত্মা ও অনাত্মা এবং যা আত্মাও নয় বা অনাত্মাও নয়, এক কথায় য। কিছু বর্তমান মুহুর্তে ঐ ব্যক্তিব চেতনা দখল করে আছে তাকে ঐ ব্যক্তিব স্বরূপ বলে গ্রহণ করে নেওয়া যায় কি ? যায় না। কারণ ১. আত্মা সভ্য পদার্থ হলে এর অস্তিত্ব শুদ্ধ এক মুহুর্তেব মধ্যে শীমাৰদ্ধ হয়ে থাকতে পারে না; ও ২. এর মধ্যে বিপরীতধর্মী গুণের সন্নিবেশ অঙ্গন্তব। সুতরাং এই মত্ত পরিবর্তন করে আমরা বলতে বাধ্য হব, কোনো ব্যক্তির বিভিন্ন ক্ষণের চেতনাস্থিত ঘটনাবলীর মধ্যে অমুভব, ভাব-ভাবনা প্রভৃতির গড় ও সাধারণ অংশকে আত্মা বলা উচিত। কোনো মুহুর্তের যা অসাধারণ অভিজ্ঞতা তাকে বাদ দিয়ে সব মুহুর্তের মধ্যে যা সাধারণ অভিজ্ঞতা তাকে আত্মা বা অহং নামে অভিহিত করা যেতে পারে। এক कथाम, क्लाना वाकि नाथात्रगंछ य ভाবে चाहत्रगं करत এবং य विषय-वहत्र ক্রার্কে আচরণ করে, তাই সেই ব্যক্তির আন্ধার পরিচয়। অনান্ধার যে অংশ

শাধারণত ব্যক্তিটির চৈতন্ত অধিকার করে থাকে তারও ছান এই আছার মধ্যে থাকবে। কোনো ব্যক্তির ব্যক্তির তথু তার সুখহু:খ বোধ ও অন্তরের অনুভবের মধ্যে, বা সে নিজেকে 'কি' বলে বিবেচনা করে তার ছারা পরিমিত নয়; তার বায় পরিবেশ যে পরিমাণে তাকে গঠন করে, তাও তার আছার অবিচ্ছেন্ত অংশ। তবে অনাত্মা দ্বাবা মানুষ তুইভাবে গঠিত হয়: ১০ বিশেষ ভাবে ২০ সাধারণ ভাবে। কখনো কখনো অনাত্মার কোনো বিশেষ অংশ, যেমন ধরুন ভার্যা বা পুত্র অথবা বায় পরিবেশের কোনো বিশেষ অংশ, যেমন ধরুন অভ্যন্ত বাসগৃহ, ব্যক্তির আমিত্বকে বিশেষভাবে পরিপুষ্ট করে। সেইজন্ত এগুলোর নাশের পব বা অভাবে এমন অন্ত কিছুই এদের স্থানেশাওয়। যায় না, যা তাব স্বাভাবিক আমিত্ববোধ বা আত্মাকে সম্পূর্ণ বাঁচিয়ে রাখতে পারে। এ ছাড়। বায় পরিবেশ প্রত্যেককেই সাধারণভাবেও প্রভাবিত করে। এই সাধাবণ প্রভাবের ফলে প্রত্যেকরে মোটামুট আচরণ, অভ্যাস ও গড বা স্থুল আত্মা প্রায়শই এবকম থেকে যায়।

যদি ঘটনাবলীব পবিবর্তনে মানুষেব আক্সাও পবিবৃতিত হয় তা হলে তাকে প্রকৃত আত্ম। বিচাব কব' যায় কি করে ? অন্য ভাবে এই প্রশ্ন উশাপন করা চলে এই বলে যে, ক্ষমক্ষতি প্রেম বা মরনের প্রভাবে যদি কোনো ব্যক্তিব জীবনেব প্রোতেব মোড ফিবে যায় তা হলেও কি দেই ব্যক্তি অভিন্নই থাকে না ? অথচ মানুদেব এক বয়সেব গড় বা স্থুল আত্মার থেকে পৃথক। এমনও হতে পারে, বিভিন্ন বয়সের গড় বা স্থুল আত্মার থেকে পৃথক। এমনও হতে পারে, বিভিন্ন বয়সের গড় আমিত্বেব মধ্যে কোনো মিল নেই। তা হলে কি আত্মা এক নয় ? কিংবা প্রকৃত আত্মাব স্বরূপ অন্ত কিছু ?

আব-একবাব তা হলে মনের ঘরত্বার খুঁজে দেখতে হয়, সেখানে এমন কিছু আছে কি না যা আত্মার সাবাংশ। কি সে পদার্থ যা দিয়ে আত্মার একত্ব ও অন্তত্ত্ব গঠিত ? একটা অনুভবিশিশুর ওপর আত্মার অন্তিত্ব প্রতিষ্ঠিত, সে বিষয়ে কোনো সন্দেহ নেই। কিন্তু এই অনুভবিশিশুর কোন্ অংশ আসার-ছানীয় ও কোন্ অংশ অসার-ছানীয় তা নির্ধারণ করা অসম্ভব। বাছ ঘটনাবলী এই অনুভবরাশিকে এমন প্রভাবিত করতে পারে, ঘার ফলে কঠিন পীড়া এখন-কি মৃত্যুও ঘটতে পারে। এই অনুভবরাশির চতুর্দিকে তাকে রক্ষা করে এমনকোনো প্রাচীয়নেই। যখন-তথন বাছ ঘটনার

শক্তিমণে এই অনুভবত্রোত পর্কত হতে পারে। তবে বিভিন্ন মানুবের পরিবর্তননীলতা বিভিন্ন প্রকারের। কেউ সহজে পরিবর্তিত হয়, কারো প্রেকিরোধক্ষমতা অনেক বেশি। তা হলেই প্রশ্ন ওঠে যে স্মৃতিহীন, রুগ্নমনা, স্প্রমন্ম, পরিবর্তিত-রুচি মানুষটি কি পূর্বেকার সুস্থ মানুষই রয়ে গেছে গ অনেকসময় বলা হয় যে, এমন একটা অংশ মানুবের মধ্যে আছে যার পরিবর্তন নেই। কি সেই অংশ, আমরা জানি না; এবং আত্মাকে যদি এক অপরিবর্তননীল বিন্দৃতে পরিণত করা হয়, তা হলে তাকে আর আত্মা বলা চলে না।

কোনো পদার্থের সমত্ব অরেষণ কববার আগে ঐ পদার্থের কোন্ দিকেব সমত্ব আমরা খুঁজছি এই ধারণা স্পষ্ট না থাকলে আমবা আমাদের অরেষণে বার্থ হতে বাধ্য। পুরুষ বা আত্মা বলতে আমর। কি বৃঝি এ বিষয়ে আমাদের ধারণা গোলমেলে। সেইজন্ম আমাদের পুরুষের ঐকাত্মা-সম্বন্ধীয় জিজ্ঞাসা নিক্ষল হতে বাধ্য।

এইবার আমরা এতাবং যা আলোচনা কবেছি তার তাৎপর্য হৃদয়ঙ্গম করবার চেউ। কবে দেখি। সাধারণত আমরা মানুষের দেহের সভাকেই আত্মার সন্তা বলে দেখি। দেহাত্মাই আত্মা এই ভেবে থাকি কিছু এই দেখাতে গলদ অনেক। দেহের সমন্থই সন্দেহাতীত নয়। তা ছাডা দেহের ঐকাস্কা ও আত্মার ঐকাত্ম্য একার্থবোধক এই বাক্য বা বচন খুব কম লোকেই বিশ্বাস করবে। দেহ ছাড়া একটা চেতনাগত স্থায়িত্বও আত্মার অতি প্রয়োজনীয় অঙ্গ। অথচ কোনো প্রমাণ নেই যে, স্বপ্নহীন নিদ্রা, স্বপ্ন ও অন্ত মনোবিকারের অবস্থায় এই চৈত্তিক অবিচ্ছিন্নতা অব্যাহত থাকে। সূতরাং চেতনার অবিচ্ছিন্নতার উপর আস্থার অন্তিত্বও নির্ভরশীল হলে একই জীবনে আত্মার পুন:পুন: জন্মমৃত্যু অবধারিত। আমরা লক্ষ্য করেছি যে বাঁছ ঘটনার দ্বারা আত্মার পরিধি ছোটো ও বড়ো হয় এবং আত্মার রূপান্তর ঘটে। এই বিষয়ের দিকে মনোযোগ দিশে আমাদের স্বীকার করে নিতে হয় যে চেতনার অবিচ্ছিত্ৰতা ছাড়া গুণগত সমন্থও আত্মান্ন একটা প্ৰধান লকণ। কিন্তু এ হুটো কি পরিমাণ দরকার এবং এ চুয়ের মধ্যে কি সম্বন্ধ রক্ষিত হয় তার পরিষ্কার कारना शादना जामारान द तरे। जारता गजीत जारन विषयिक राजा याक। আত্মার একত্ব চুইভাবে দেখা যেতে পারে: ১ বাইরের অন্ত দ্রুষ্টার

काट्ट अक्ष व्यथेना २. निर्वाद क्रियाय अक्ष । अनः अहे हरे धाकांच একছ সংযুক্তও থাকতে পারে অথবা অসংযুক্তও থাকতে পারে। বাইদ্রের অক্স দ্রকীর কাছে আত্মার একত্ব অনেক সময়ই ধরা পড়বে না। কারণ আমরা দেখেছি বাহু ঘটনার স্রোতে অনেক সময় ব্যক্তির গুণগত সমস্থ বিশ্বিত হয়। বাহু দ্রন্টাব দৃষ্টিতে একই ব্যক্তির ব্যবহার ও আচরণ ও ভাবধারা বিভিন্ন সময় সম্পূর্ণ অসম বলে প্রতিভাত হয়, এর দৃষ্টান্ত বিরল নয়। সুতরাং নিজদৃষ্টিতে বা আন্তরদৃষ্টি দারা একছ নির্ধারণ করাই হয়তো ঠিক পথ। স্মৃতির ধারাবাহিকতার মধ্যেই হয়তো এই একত্বনির্ণয়ের সূত্র থাকতে পারে। যে আত্মা নিজেকে এক বলে স্মরণ করে সেই আত্মা এক। স্মবণশীলতাই কিছ্ক স্মৃতির ওপব আয়া নির্ভরশীল হলে স্মৃতিভ্রংশের ১৫ সঙ্গে আত্মার বিনাশ মেনে নিতে হয়। দৈর্ঘ্য ও প্রস্তে স্মৃতিশক্তির তারতম্য সৰ সময়ই ঘটে; কখনো জীবনের একটা বিরাট অংশ বিশ্বতির গহাবে প্রবেশ করে। অনেক সময়ই স্মৃতি তুর্বল ও অপরিচ্ছন্ন। নিদ্রাবস্থার স্মৃতি আমাদের থাকে না। অচৈত্য অবস্থার স্মৃতিও আমাদের থাকে না। কথনে। কখনো এমন ছুইপ্রকার স্মৃতির উদ্ভব হয় যার একটার দঙ্গে আর-একটার কোনো সংযোগ নেই। আমাদের আত্মবোধেব সঙ্গে আত্মস্থাতির ঘনিষ্ঠ সম্বন্ধ। আস্থাকুভব কোনো কারণে পরিবর্তিত হয়ে উঠলে সেই অকুভবের সঙ্গে সংশ্লিষ্ট বা সংযুক্ত স্মৃতির পুনকজীবন অসম্ভব হয়। এই-সব তথ্য অনুধাবন করলে শেষ পর্যন্ত মানতে হয় যে, একই ব্যক্তির ছুই ব। ততোধিক আস্ব। সম্ভব। তার মানেই বর্তমানে আমি কি স্মরণ করছি শুধু তার ওপর আত্মাব সমত্ব নির্ভর করে ন।। স্মৃতির সত্যতাও বিচার্য। অবিচ্ছিন্ন স্থায়িত্ব আল্লার আর-একটা দিক। তবে কতখানি ও কি প্রকার স্থায়িছ, এ সম্বন্ধে পরিষ্কার ধারণা আমাদের নেই। এই স্থামিত্ব-সম্বন্ধীয় প্রশ্নের কোনো সত্তর দেওয়া যায় না। ব্যক্তিগত একছের মাত্রা বা তারতম্য षाहि। नित्राशक ७ मर्वकानीन क्षेकारशात कारना वर्ष रग्न ना। कारना একটা দিক থেকে ব্যক্তির সমত্ব রক্ষিত হয়েছে কি না, এ প্রশ্নের এক প্রকার উত্তর দেওয়া চলে। কিছু সাধারণভাবে সমত্ব আছে কি না, এ প্রশ্নের কোনো উত্তর নেই।

আত্মাকে রক্ষা করবার একমাত্র উপায় হচ্ছে শেষ পর্যন্ত আত্মাকে সমস্ত

পরিবর্তন ও প্রভেদের বাইরে এক নিঃসঙ্গ নিজিয় পদার্থ হিসাবে মেনে নেওয়। প্রশ্ন উঠবে এই সন্তার সঙ্গে ব্যক্তির জীবনের ঘটনাস্রোতের কি সম্বন্ধ । যে-সব তথা বা যে ঘটনাবলী বুঝাবার জন্য এই সন্তা স্বীকার করা হচ্ছে, সেই তথ্যাবলীর মধ্যেই সংগতি নেই। সুতরাং তাদের সঙ্গে এই কল্লিভ সন্তার সম্বন্ধ নিরূপণ করা আরো হৃঃসাধ্য। আর এই সন্তার যদি কোনো সম্বন্ধই না থাকে, এর কল্পনা নিস্প্রয়োজন।

এ পর্যস্ত বিষয় ও বিষয়ীর প্রভেদ আমরা উপেক্ষা করে এসেছি।
ব্যক্তির মধ্যে বিষয় ও বিষয়ী হুই প্রকার চৈতন্য আছে। প্রত্যক্ষ, অনুমান ও
এষণা সবরকম চৈতন্যেরই, বিষয় ও বিষয়ী এই হুটো দিক আছে। বিষয়ী
অর্থে আত্মার রূপ, ব্যক্তির সমগ্রচৈতন্যভূত আত্মার রূপ থেকে সম্পূর্ণ পৃথক।
বিষয়ী ও বিষয়-অর্থে আত্মা ও অনাত্মা শব্দের প্রয়োগে নৃতন রকম জটিলতার
উদ্ভব হয়। এই অর্থে আত্মা ও অনাত্মা শব্দ ব্যবহার করলে চৈতন্যের এক
অংশ অহং-এ পরিণত হয় ও অন্য অংশ পরিণত হয় প্রকৃতিতে বা ইদং-এ
অর্থাৎ আত্মার অর্থ সংকীণ্তর হয়ে ওঠে।

প্রত্যেক জ্ঞান ও এষণাব ব্যাপারে বিষয় ও বিষয়ী এই হুই বিন্দুর প্রয়োজন। প্রত্যেক ব্যক্তিই এমন অবস্থায় এক সময় ছিল বা আছে যেখানে বিষয় ও বিষয়ীর প্রভেদ জেগে ওঠে নি। কিন্তু চৈতন্যের মধ্যে, তা জ্ঞান-চৈতন্যুই হোক বা এষণা-চৈতন্যুই হোক ধীরে ধীরে এই হুই বিন্দু, এই হুই বিপরীত দিক জেগে ওঠে। অনেক সময় বহু লেখক অহংকে শুদ্ধ অহং বলে নির্দিষ্ট করে এই বলতে চেন্টা করেছেন যে, এই অহং নিগুণ। এমন কোনো অহং-এর উপস্থিতি আমবা অহুভব করি না বা অহুভবেব মধ্যে পাই না, যা বর্তমানের অহুভবকে ছাপিয়ে উঠেছে। সেরকম অহং একটা কল্পনা মাত্র। যখন আমি কিছু দেখি, বুঝি বা অহুভব করি, তখনকার আমি অভ্যন্ত প্রকটভাবে ও হয়তো বেদনাদায়ক ভাবে বাস্তব; 'আমি'র অহুভব স্বসময় বর্তমানের রং দিয়ে গাঢ় ভাবে দাগ কাটা এবং আমি যখন কিছু ইচ্ছা করি বা আকাজ্জা করি, তখনকার সমগ্র বেদনা দিয়ে আমার 'অহং' সম্পূর্ণক্রপে ভরাট ও জমাট থাকে। সূতরাং প্রশ্ন ওঠে 'সমগ্র' চৈতন্যের কোন্ জংশ অহং বা বিষয়ী ও কোন্ অংশ বিষয় বা অনাত্রা । বিষয়ী চৈতন্তান্থিত এমন খুব কমই জিনিস আছে যেটা বিষয় রূপে চিন্তা করা বা ইচ্ছা করা

যায় না। আবার বিষয় চৈতন্ত স্থিত প্রায় সব জিনিসই বিষয়ীর অমুভব বা ইচ্ছারূপে পরিণত হতে পারে। অবশ্য সঙ্গে এ কথা য়ীকার করা দরকার যে, এমন কতকগুলো জিনিস আছে যাদের পরস্পর স্থান-বিনিময় অসম্ভব। তবে বেশির ভাগ বিষয়, বিষয়ীর স্থান ও বিষয়ী, বিষয়ের স্থান গ্রহণ করতে সমর্থ। আমরা তাই এই সিদ্ধান্তে আসছি যে ব্যক্তির চৈতন্ত স্থিত তথ্যাবলীর প্রায় সবই কবনো বিষয় ও কখনো বিষয়ী রূপে উপস্থিত হতে পারে। ব্যক্তির চৈতন্ত সম্পর্যার মধ্যে এমন কোনো অংশ নেই বললেই চলে, যা চিন্তা বা ইচ্ছার বিষয়ীভূত হয়ে অনাত্মারূপে প্রতিভাত না হতে পারে। স্তরাং আত্মাকে একটা নির্দিষ্ট পরিধির মধ্যে আবদ্ধ করা কঠিন। কারণ এক সময় মনে হয় সমগ্র ব্যক্তিচৈতন্তই আত্মা এবং তার মধ্যে ত্ই বিপরীত দ্বির বা দিক আত্মা এবং এই দিক অন্ত দিকটিব সঙ্গে সংঘর্ষশীল।

এ পর্যন্ত আমরা যা বিচার করেছি তার ফল সংক্ষেপে এই ভাবে তা হলে বর্ণনা করা যায়। বিশেষ্য ও বিশেষণ, বস্তু ও গুণ, গুণ ও সম্বন্ধ, দেশ, কাল, গতি, সক্রিয়তা কোনোটার সম্বন্ধেই আমাদের ধারণা সংগতিপূর্ণ নয়। আমবা জনবব শুনেছিল।ম যে আত্মাব ধারণা সব কিছুব মধ্যে আবার সুশৃষ্টালা এনে দেবে কিন্তু পৃষ্টামুপুষ্টারূপে বিচার করে দেখা যাচ্ছে, আত্মা সম্বন্ধে কোনো পরিষ্ণাব ধারণা আমাদের নেই। প্রথমে ভাবা গেল, ব্যক্তিব বর্তমান মূহুর্তের চৈতন্যন্থিত সমস্ত পদার্থকে আত্মা বল, যেতে পারে। দেখা গেল এ হতে পারে না। মনে হল ব্যক্তির চৈতন্যর গড বা স্থূলরূপ ও অভ্যন্ত আচরণের মধ্যে হয়তে। আত্মাকে পাওয়া যাবে। দেখা গেল এর মধ্যেও আত্মা নেই। এর পর চৈতন্যের সাবাংশরূপী আত্মার অন্বেষণে বেরোনো গেল। এই অন্বেষণেও বিফলমনোরথ হতে হল। তার পর দেখা গেল আত্মার সমত্ব সম্বন্ধে ধারণাই আমাদের ঘোলাটে ধরনের। বিষয় ও বিষয়ী ভাবের প্রয়োগেও আত্মাকে পাওয়া গেল না। দেখা গেল বিষয়ী অর্থে আত্মার কোনো নির্দিন্ট রূপ নেই। সর্বপ্রকারে ব্যর্থ হয়ে এই ধারণার প্রান্তনীযায় আমরা শেষপর্যন্ত পৌচছি যে তা হলে হয়তো আত্মাও পারমার্থিক বন্ধ নয়।

क्षांग्रं च्यात्र

অহং বা আত্মার স্বরূপ

কোনো না কোনো অর্থে আত্মা একটা তথা। এ বিষয়ে সন্দেহ নেই। প্রশ্ন হচ্ছে কোনো অর্থে আত্মা সত্য কি না, আত্মা তত্ত্ব কি না ! বিচারের রাজত্বে আত্মার আত্মরক্ষার ক্ষমতা অতি অল্প।

হয়তো এ কথা বলা চলে অন্তান্ত বস্তুর তুলনায় আত্মার সমত্ব বা একত্বের সম্বন্ধে আমরা অনেক নিঃসন্দেহ। কিন্তু এ জেনে আমাদের বিশেষ কোনো লাভ নেই। আমাদের প্রশ্ন হচ্চে সমত্ব বলতে আমরা যা বৃধি ভা বৃদ্ধিগ্রাহ্ম কি না এবং সমত্বের সত্য বর্ণনা আমরা দিতে সক্ষম কি না। যদি সমত্বের ধারণা হুর্বেগ্য হয় অথচ আমরা একত্ব সম্বন্ধে নিশ্চিত হই তা হলে এই সিদ্ধান্তে আসতে হবে যে আত্মা পারমার্থিক তত্ত্ব নয়। আমরা এমন কোনো অনুভব বা চেতনার সন্ধান পাই কি যা এক ও বছর সুসংগত অবস্থান সম্বন্ধে আমাদের বৃধ্যতে সহায়তা করেঁ । কিংবা এরক্ম চেতনা যদি না থাকে তা হলে বৃধ্যবার যে কোনো প্রয়োজন নেই, এটা শ্বীকার করা যায় কি ! হুটো প্রশ্নেরই উত্তরে না বলতে হয়।

নির্বিকল্প সম্বন্ধহীন অনুভবের মধ্যে আত্মাকে পাওয়া যায় না। এই অনুভব পরে আত্মা ও অনাত্মা তুইরূপে বিকল্পিত হয়। সূতরাং নির্বিকল্প অনুভবকে আত্মদর্শনের পথ বলা চলে না। এমন-কি সৃষ্ট্রংখের অনুভৃতিকেও শুধু আত্মিক বলা চলে না। তা ছাডা এই অনুভব নিয়ত-পরিবর্তনশীল এবং বয়ংসম্পূর্ণ নয়; এই অনুভব দ্বারা সম্বন্ধের স্বরূপ বোঝা যায় না। এই অনুভব থেকে আমরা এমন কোনো নীতি পাই না, যার সাহায্যে আত্মার অবিচ্ছিল্প সমন্ত্ব সমন্ত্ব একটা বৃদ্ধিগ্রাহ্ম চিত্র অন্ধন করা যায়। সম্বন্ধ-চেতনার নিয়ের নির্বিকল্প অনুভব থেকে আমরা যেমন কোনও সাহায্য পাই না, সম্বন্ধচেতনার উল্পের্যদি কোনো পরাত্মভূতি থাকে তাও আমাদের এ বিষ্ক্রে সাহায্য করে না। পরাত্মভূতিও একটা তথ্য মাত্র। কেন ও কি ভাবে পরিবর্তনের মধ্যে আত্মা এক থাকতে পারে সে প্রত্মের উত্তর কোনো তথ্য দেয় না।

আছা-জ্ঞান বলতে যদি এমন এক প্রকার জ্ঞান মনে করা যায় যাতে আছা (বিষয়ীরূপে) নিজেকে (বিষয়রূপে) সমগ্রভাবে জ্ঞানে, তা হলে এরকম জ্ঞান দম্ভব নয়। আত্মা (এর বিভিন্ন অর্থে) বিষয়রূপে জ্ঞাত হতে পারে; কিন্তু এই জ্ঞান অসম্পূর্ণ। বিষয়রূপী আত্মা কখনো বিষয়ীরূপী আত্মার সমান হয়ে উঠতে পাবে না। বিষয়ীরূপী আত্মা একটা অনুভূতি। এই আত্মা কখনো নিজেকে নিংশেষে বিষয়রূপী আত্মার মধ্যে ছডিয়ে দিতে পারে না। বিষয়ী আত্মার মধ্যে বিষয় আত্মার চাইতে অনেক কিছু বেশি অনুভব থাকে এবং যতক্ষণ বিষয় ও বিষয়ীভেদ থাকে ততক্ষণ এই তৃইয়েব মধ্যে অভেদ জ্ঞান, অর্থাৎ সত্যিকারের আত্মজ্ঞান অসম্ভব।

কেউ হয়তো বলবেন যে সংকল্পশক্তির প্রকাশের মধ্যে আত্মার সত্য বা তত্ত্ব নিহিত আছে। হয়তো সতাই আছে, কিন্তু সংকল্পশক্তির প্রয়োগের বা কর্তৃত্বেব কোনো সংগতিপূর্ণ ধাবণা আমাদের নেই। সেইজন্তই বোধ হয় বাঁরা ইচ্ছাশক্তিব গুঢ় অর্থ প্রকাশ কবতে পারতেন তাঁবা সকলে নির্বাক।

বহু নি:সঙ্গ পুরুষেব কল্পনা (যেমন লাইবিজ দর্শনে) আমাদেব বেশি
দূর নিয়ে যেতে পারে না। বহুর অন্তিত্ব স্বীকার করলে বহুর মধ্যে
সম্বন্ধের প্রশ্ন ওঠে। বহুত্ব ও নি:সঙ্গতা এই তুইএর একত্র সমাবেশ পৃথকত্ব
সম্বন্ধ ব্যতিরেকে বোঝা যায় না; অথচ পার্থক্যের সম্বন্ধ, নি:সঙ্গতার অর্থাৎ
সম্বন্ধহীনতার পক্ষে বাধাস্বরূপ। এতদ্বাতীত, সম্বন্ধহীন কতগুলো পুক্ষের
কল্পনাব দ্বারা কোনো প্রয়োজন সিদ্ধ হয় না। আর বহু পুরুষকে যদি এক
পুরুষেব অঙ্গীভূত বিবেচনা কবা যায়, তা হলে শুধুমাত্র একত্বের প্রয়োজন
স্বীকৃত হয়; একত্ব কি করে সন্তব তা বলা হয় না। সুতরাং আমরা আত্মা
বন্ধতে যা বুঝি তা পাবমার্থিক দৃষ্টিতে সত্য নয়।

बानमं व्यथाय

অবভাসমাত্রবাদ

সংসারের বিভিন্ন বস্তুকে ঐক্যস্ত্রে গ্রথিত করবার সুমহান চেন্টা সম্পূর্ণ ব্যর্থতায় পর্যবসিত হয়েছে। কিন্তু যা-কিছু আমাদের কাছে প্রতিভাত হয় তার মধ্যে একটা একত্ব প্রয়োজন। যেহেতু অবভাস বা আপাত-সভ্যের মধ্যে একত্ব খুঁজে পাওয়া যায় না, একত্ব সেই হেতু নিশ্চয়ই অজ্ঞাত কোনো

পারমার্থিক তত্ত্বের মধ্যে নিহিত, এরকম মনে করা স্বাভাবিক হয়ে পড়ে। এই অসম্ভব পরিস্থিতি থেকে উদ্ধার পাওয়ার জন্ত কেউ কেউ মনে করেন যে ব্যবহারিক সত্য বা আপাতসত্য বলে প্রতিভাত সত্তা ছাড়া অন্ত কোনো मछ। वा वस वा उस तरे। घटनावनी ७ जाएनत मःघटतन शाता अरे দিয়েই সব কিছু। সংসারে সমত্ব বা একত্ব বলে কিছু নেই; কোনো প্রছন্ন বা অতিরিক্ত সভা বা বন্ধও নেই। প্রশ্ন স্বাভাবিকতই ওঠে, সংসারে ষদি কোনোরূপ একত্ব না থাকে তা হলে অবভাসমাত্রবাদীদের মতের সভ্যতা সম্বন্ধেই বা নিশ্চিন্ত হওয়া যায় কি করে ? আমরা যা অনুভব করি তার মধ্যে পাই ঘটনা ও ঘটনার সম্বন্ধ, এই হ্রকম পদার্থ। সম্বন্ধও এক প্রকার অবভাস। এই জাতীয় অবভাস ও ঘটনা-জাতীয় অবভাসের মধ্যে কি সম্বন্ধ তা এই মতবাদীদের ব্যাখ্যা কর। উচিত; কিন্তু তাঁরা এর কোনো ব্যাখ্যা দিতে পারেন না। তা ছাড়া, অতীত ও ভবিষ্যুৎ যতক্ষণ না ঘটছে ততক্ষণ ঘটনা নয়, সুতরাং তাদের অস্তিত্ব অস্বীকার কবতে হয়ু। ঘটনা একটা পরিবর্তন। অথচ কি পরিবর্তিত হচ্ছে তাও এই মতবাদীরা বলতে পারেন না। গতির জন্ম একই পদার্থের নানা স্থান পরিবর্তন প্রয়োজন। গতি স্বীকার করলে বছর মধ্যে একত্বের প্রশ্ন আবার জেগে ওঠে। ঘটনা-পুঞ্জের ব্যাখ্যাই বা একত্ব ছাডা কি কবে সম্ভব ? অবভাসমাত্রবাদীরা বলবেন ঘটনার ব্যাখ্যা নিয়মের মধ্যে। ঘটনাগুলো নিয়মের দৃষ্টান্ত মাত্র। কিছু নিয়মগুলো অনুভূত ঘটনা নয়; সুতরাং সেগুলোকে প্রতিভাত সত্য বলা চলে না। এই মত শ্বতোবিবোধ-দোষে হৃষ্ট। অবভাসমাত্রবাদীদের সম্মুখে তাই উভয় সংকট : হয় তাঁদের মানতে হয় বর্তমানের এই এক মুহুর্তের বাইরে তাঁদের যাওয়ার কোনো উপায় নেই, সুতরাং বিজ্ঞান অসম্ভব। নয়, শুমুভবের সীমা অতিক্রম করে তাঁদের এক ও বছর সমস্থার সম্মুখীন হতে নি. একছকে আবার ডেকে ঘরে আনতে হয়। বস্তুত প্রপঞ্চমাত্রবাদীদের উ^{ক্ষে}। নিতান্তই হাস্থকর।

করে ন

भटशा प

আ

আত্মা

जावामन कथान

স্বয়ংসৎ-বস্তবাদ

অমুভবের সীমা অতিক্রম করা মানুষের পক্ষে অতান্ত স্বাভাবিক। এবং বিশ্ব ও বস্তু সহস্কে কোনো ধারণা করতে গেলে অনুভবের সংকীর্ণ গভীর বাইরে আমাদের যেতেই হয়। কিছু এ পর্যন্ত আমর। এমন কোনো ধারণার পরিচয় পাই নি যাব সংগতি অকুগ। শেষ পর্যন্ত এই সিদ্ধান্তে আমর। উপনীত হয়েছি যে, বিশ্ব যেন দ্বিধা-বিভক্ত। এক ভাগে সম্ভা-বিরহিত অনুভব ও জানের রাজ্য ও অন্য ভাগে জ্ঞান-বিবহিত বস্তু বা সন্তার রাজ্য। এক দিকে তার ভান বা অবভাস, যা অমুভব ও জ্ঞানের বিষয়, অন্য দিকে তাব বস্তুসন্তা বা শ্বয়ংসং-বস্তু, যা জ্ঞানেব অগোচর। যা পরমবস্তু, তা অজ্ঞেয় অর্থাৎ আমাদেব জ্ঞান ও বৃদ্ধির দাবা প্রমতত্ত্বে বোঝা যায় না, এরকম একটা বিশ্বাস অতিপ্রচলিত। কিন্তু বস্তু-সত্তা বা পারমার্থিকতত্ত্ অজ্ঞেয় বলে যাঁর৷ মত প্রকাশ করেন তাঁরা শুধু এইটুকু বলেই ক্ষান্ত হন না যে প্রমার্থের জ্ঞান অসম্পূর্ণ, তাঁরা আরো বলেন যে বস্তুসতা বা স্বয়ংসং-বস্তু সম্বন্ধে জ্ঞানও অসম্ভব। কিন্তু যা অজ্ঞেয় তা যে অজ্ঞেয়, এই জ্ঞান কি করে সম্ভব ? কেউ যদি বলেন যে তাঁর ইন্সিমের সমস্ত অহুভব-শক্তি তাঁর নিজ উভানের মধ্যে সীমাবদ্ধ, সেইজন্য পার্শ্ববর্তী উভানে গোলাপ ফুটেছে কি না তিনি জানেন না, তাঁর বলা যেমন অসংগতিপূর্ণ হবে, এই মতবাদ তেমনি অসংগতি-চুফ্ট।

বস্তু-সন্তা বা সমংসৎ-বস্তু যদি অজ্ঞেম হয় তা হলে স্বমংসৎ-বস্তু বে বহু এরকম একেবারেই বলা চলে না। এই বস্তু আৰার যদি গুণের অধিকারী হয় তা হলে দ্রব্য ও গুণের সম্বন্ধ এখানে প্রবোজ্য হবে এবং পূর্ব অধ্যায়গুলোতে বর্ণিত যাবতীয় অসুবিধার সম্মুখীন হতে হবে। সূত্রাং এই স্বয়ংসৎ-বস্তু নিগুণ। কিছু নিগুণ বস্তু-সন্তা বা স্বয়ংসৎ-বস্তুও যা, স্ব্যুতাও তাই। সূত্রাং বিশ্ব-সংসার শৃন্ত। অজ্ঞেমবাদ শেষ পর্যন্ত স্ব্যুবাদে পর্যবস্তি হয়। আবার যা কিছু আমাদের ব্যবহারিক চেতনায় অবভাসরূপে উদ্ভাসিত হয় তার একটা আপাতসভ্যতা আছে। কারণ অবভাস বা ভান অসৎ এ কথা বলা চলে না। এই আপাতসভ্যতা স্বীকার করেই আমাদের সাংসারিক

কাজ চলে যায়। কোনো স্বয়ংসং-বন্ধর অন্তিত্ব স্বীকার করা সম্পূর্ণ নিপ্রয়োজন হয়ে ওঠে। সূতরাং আমরা বলতে বাধ্য যে অজ্ঞেয় বস্তু-সন্তার কোনো প্রমাণও নেই এবং কোনো প্রয়োজনও নেই।

য়। কিছু অনুভূত হয় তার একটা সন্তা আছে। সূতরাং অবভাস ও বন্ত্বশত্তা পরস্পাব-সম্বন্ধ। বন্তু-সভারই অবভাস ংহছে অনুভূত অবভাস।
আমাদের জ্ঞান অসম্পূর্ণ হতে পাবে; কিছু যা আছে বলে আমবা অমুভব করি
বা জ্ঞানি তার অভিত্ব একেবারেই নেই এ কথা নিরর্থক। এ জগং স্বপ্প নম।
কিছু কি ভাবে পারমার্থিক তত্ত্ব বা সন্তা অবভাসিত বা ব্যবহারিক সন্তা রূপে
আবিভূতি হয় এবং অবভাসেব আপাতসত্যতা কতথানি এবং অবভাস কি
ভাবে পরম-সন্তার সঙ্গে সংযুক্ত, এই-সব বিষয়ে আমর। এ পর্যন্ত কোনো
ধাবণা করে উঠতে পারি নি।

हर्ज्भ साशाय

পর্যসন্তার সাধারণ রূপ

প্রবিতী অধ্যারগুলোর আলোচনার পর এইটুকু আমরা ব্রতে সক্ষম হয়েছি যে, পরমুবভাকে প্রচলিত কোনো ধারণার দ্বারা (যেমন দ্রব্যগুণ, সম্বন্ধ, আদ্ধা প্রভৃতি) ব্রতে গেলে বাধাপ্রাপ্ত হতে হয়; মনে হয় যেন অসংগতি ও যতোবিরোধের জন্ম পরমুবভা আমাদের প্রচলিত কোনো চিন্তাধারাকেই প্রহণ করছে না। কিন্তু পরমুবভা বলে প্রহণ করতে না পারলেও আমরা আমাদের অভিক্রতার মধ্যে যা-সর পাই সেগুলো একেবারে শৃন্য রা একেবারে অসম নর। এগুলোর সঙ্গে পরমুবভার একটা বোঝাগড়া অবশ্য দরকার। আমরা এই বলেই নিশ্চিন্ত হতে পাবি না যে এগুলো অসভের রাজ্যের মধ্যে কোথারও বিরাজ করে। যা সং বলে আবিভৃতি হচ্ছে তা অসভের বাজ্যে আছে, এ কথা আমরা চিন্তা করতে অক্ষম। পরমুভন্ত অবভাসকে কোনো না কোনো ভাবে ধারণ করেছে। পরমার্থের ওজন অবভাসকে কোনো না কোনো ভাবে ধারণ করেছে। পরমার্থের ওজন অবভাসকে ওজনের চাইতে কম এ হতেই পারে না।

व्याबारनंत्र धर्मन करवयन करएक हरन रय भत्रमनकात बन्नभ कि ।

ভাবে অবভাস পরমসন্তার মধ্যে গৃহীত হয়ে আছে। সর্বপ্রথমে প্রশ্ন ওঠে পরমসন্তাকে জানবার কোনো মান বা নীতি আছে কি না? এর উত্তর আর-একটা প্রশ্ন দিয়ে আমরা দিতে পারি। তা হচ্ছে এই যে যদি কোনো নীতি বা মান পরমসন্তানির্ধারণের নাই থাকে, তা হলে অবভাসকে অবভাস বলে নিরূপণ করবার সন্তাবনা কোথায় ? এ পর্যন্ত যথনই কোনো ব্যাপারে স্বতোবিবোধ লক্ষ্য করেছি আমরা তথনই তাকে অসত্য বলে বিশ্বাস করেছি। চিন্তা করতে বসলেই সত্য ও অসত্যের দাবি মানতে হয় এবং অবধাবণের সময় যা স্বতোবিরোধী ও অসংগতিপূর্ণ তাকে অসত্য বলে পরিভাগে করতে হয়। চিন্তা করতে হলে বিচার বা অবধারণ করতে হয়। বিচার বা অবধারণ করতে হলে সমালোচনা করতে হয় এবং সমালোচনা করতে গেলেই একটা মান বা নীতির কাছে নতিশ্বীকার করতে হয়। পারমাধিক তত্ত্ব তাই, যাতে কোনো স্বতোবিরোধ নেই। পারমাধিক তত্ত্ব নিরূপণের এই হচ্ছে স্বাতন নীতি বা মান।

এমন হয়তো হতে পারে যে নানা বা একাধিক মান আছে। কিছু তাই যদি থাকে সেগুলোকে পরস্পর তুলনা না করে আময়া থাকতে পারি না। এবং এ প্রশ্ন উত্থাপন না করেও পারি না যে সেগুলোর মধ্যে মিল আছে কি না ? যদি সেগুলোব মধ্যে, সংগতি না থাকে, অমনি আময়া সেগুলোকে পরিত্যাগ করতে চাই। সুতরাং সংগতির নীতিই হচ্ছে সত্য নির্ধারণের পরম ও চরম নীতি। এর ওপরে আর কোনো নীতি নেই।

সংগতি ও বাধাহীনতার নীতির শ্রেষ্ঠন্থ স্বীকার করেও এ প্রশ্ন উত্থাপন করা চলে যে কোনো পদার্থের বিষয়ে শুধু এইটুকু জানলেই কি যথেই কিছু জানা হল যে সেই পদার্থ অসংগতি সন্থ করতে পারে না ? এই নেতিবাচক জ্ঞান দ্বারা পর্মতত্ত্বের যথার্থ স্বরূপ সম্বন্ধে কিছুই জানা যায় না।
পর্মতত্ত্বের সম্পূর্ণ প্রকৃতি সম্বন্ধে সম্যক জ্ঞান অসম্ভব এই মত আমরা স্বীকার ক্ষরতে পারি। কিন্তু পর্মতত্ত্ব যে অসংগতির প্রতি অসহিষ্ণু তার থেকে এটা দৃচ্রূপে প্রয়াণিত হয় যে, পর্মার্থ হচ্ছে এক সুসমঞ্জস ও সুসংগত পদার্থ;
ভারো একটা জিনিস দিনের আলোর মতো স্পন্ট হয়ে ওঠে যে যা কিছু অবভাসরূপে আমাদের অমৃভবের মধ্যে আবির্ভুত হচ্ছে তার প্রত্যেকটারই একটা সুসংগত ও সুসমঞ্জস স্বরূপ এই পর্মতত্ত্বের মধ্যে আহি। রূপ, রুষ

বস্তু, গুণ, দেশ, কাল প্রভৃতি যা-কিছু আমরা পাই সবই পরমার্থের মধ্যে সংহতি ও সংগতি লাভ করেছে রূপান্তরিত হয়ে, ও নৃতন ভাবে বিন্যন্ত বা দক্ষিত হয়ে। রূপান্তর অবশ্রন্তাবী, কারণ আমরা যে ভাবে পাই সে ভাবে এগুলো যদি থাকে তাদের পারস্পরিক সংগতি সম্ভব নয়, এবং সবরকম অবভাদের স্থিতি এইজন্য স্থীকার্য যে যা-কিছু শং তারই পর্মসন্তার দঙ্গে একটা সম্বন্ধ থাকতে বাধা।

সংক্ষেপে বলতে গেলে পরমসন্তা হচ্ছে একত ও বছত্বের এক অপূর্ব সমন্ত্রয়, এক বিশ্বয়কর শৃঞ্চল।। এই শৃঞ্চলাকে বহু স্বতন্ত্র শৃঞ্চলার সংযোগ মনে করা যায় না, কারণ বছত্ব ও স্বাতস্ত্র্য পরস্পববিবোধী। ১ একমাত্র যা একক তাই সম্পূর্ণভাবে ও প্রকৃতপক্ষে স্বতম্ব হতে পারে। একত্বের পট-ভূমিক। ব্যতীত নানাত্বের কল্পনা বা চিস্তাই কবা যায় না। একত্ব থেকে সরে আসলে নানাছও থাকে না, শুদ্ধ সন্তামাত্র থাকে। শুদ্ধ সতা ও শূন্যতা এক জিনিস। ২- সম্বন্ধহীন স্বাতন্ত্র্য অসম্ভব। স্বতন্ত্র পদার্থ বলতে আমরা বৃঝি এমন পদার্থ যা সম্বদ্ধ থাকা সত্ত্বেও সম্বন্ধের দারা প্রভাবিত নয়। সুতরাং যেখানে নানা পদার্থ একত্র অবস্থান কবছে সেখানে স্বাতস্ত্রোর জন্মই সম্বন্ধ প্রয়োজন হবে। প্রাক্-সম্বন্ধ নির্বিকল্প অনুভবেব বা 'আলোচনেব' মধ্যে বছ যেভাবে অবস্থান করে, একাধিক প্রমৃতত্ত্বও সেইভাবে স্থাবস্থান করে এইরকম ধারণাও গ্রহণযোগ্য নয়। তাব কারণ এই যে নির্বিকল্প অমুভবের অবস্থায় বছত্ব একটা সমগ্র ঐক্যবোধেব মধ্যে গ্লন্ত হয়ে থাকে। তা ছাডা সম্বন্ধ-জনিত অবভাসগুলোকে একেবারে এক ধারু। দিয়ে তাডিয়ে দিলে চলে না। এদেরও সতাতত্ত্বে মধ্যে একটা স্থান দিতে হয়। সেইজন্য প্রাক্-সম্বন্ধ অনুভব কথনো পরমতত্ত্বের আদর্শ রূপ বা তুলনা বা মানদণ্ড হতে পারে ন।। সম্বন্ধের উৎপত্তি হয় একটা ঐক্যানুভূতিব থেকে। নানাত্ব ও সম্বন্ধতা হচ্ছে একত্বের সূই দিক। সেইজন্য বিচারে অগ্রসর হলে স্পন্ট হয় এই কথা যে, বছ পরমতত্ব অসিদ্ধ। পরমতত্ত্বের বছবচন নেই। পারমাধিক বস্তু আছৈত ও অন্বিতীয়। এর মধ্যেই বিবিধের মহান মিলন ঘটেছে সুসমঞ্জসরূপে ও সুষমরূপে। এক কথায়, পরম পদার্থ হচ্ছে এক সুগঠিত সুসংহত অখন্ত সভা বা ব্যক্তি। একত্ব ও পৃথকত্ব উভয়েই এই অবগুতত্ত্বের মধ্যে নিবিত্নে ও নিবিবাদে বিরাজ করে।

পরমতত্ত্বের একটা পরিলেখ তো পাওয়া গেল। এখন প্রশ্ন ওঠে এই তত্ত্ কি ধাতু দিয়ে গড়া ? এই পরিলেখের মধ্যে কি বস্তু আছে ? এক কথার এর উত্তর দিতে হলে বলতে হয় বিজ্ঞান, চৈতন্য বা অনুভব এই তড়্বের অন্তর্নিহিত বস্তু। আমরা যাকে জ্ঞান, চেতনা বা সংবেদনা বলি ভার বাইরে কোনোরকম অন্তিত্ব নেই। যে কোনো তথা ব। অন্তিত্বের কথা ধরা যাক না কেন, শেষ পর্যন্ত দেখা যাবে তা চৈতন্যেব অংশ ব্যতীত আর-কিছু নয়; হয় এষণা না হয় জ্ঞান, না হয় অনুভূতি বা সংবেদনেব বিষয়ীভূত ও তাব থেকে উদ্ভূত বা তাব সঙ্গে সম্পর্কিত। চেতনার এই গণ্ডী অতিক্রম কববার সামর্থ্য আমাদের নেই। যে বস্তু কোনো ভাবে অনুভূত হয় না বা কখনে। প্রত্যক্ষ হয় না, সে বস্তুর কোনে। অর্থ নেই। কিন্তু সত্তা ও চৈতক্ত বা অনুভবের সমতা স্থাপন করে আমরা তার তাৎপর্য যেন এই না কবে বসি যে দ্রন্টা বা ভোক্তা পুরুষ হচ্ছে বিশ্বেব বাইরে অবস্থিত এক বিশেষ পুরুষ এবং বিশ্ব এই বিশেষ পুক্ষেব মানসিক অবস্থার সমষ্টি মাত্র। দ্রন্টা বা বিষয়ীকে সমগ্রের থেকে পৃথক বিশেষ্য কল্পনা করে সমগ্রকে এই বিষয়ীর চৈতন্যেব বিশেষণে পরিণত করা এক মারাত্মক ভ্রম। চৈতন্য বা সংবেদন অর্থে আমরা বুঝি সমগ্র চৈতন্য যাব মধ্যে বিষয়ী ও বিষয়ের পার্থক্য কল্পন। কব। যায়, কিছু ৰম্ভত যার মধ্যে বিষয় ও বিষয়ীব কোনো প্রভেদ নেই। চৈতন্যই সন্তা, এব অর্থ এই যে সমস্ত সন্তাই চৈতন্যের সঙ্গে ওতপ্রোতভাবে বিষয় বা বিষয়ীরূপে সন্নিবিষ্ট। অনুভব ও অনুভূত বিষয়, চৈতল বা চৈতলোব বিষয় এক বৃহত্তব অবিভাজ্য ও অখণ্ড চৈতন্ত্রসম্ভার অংশ। এই দিক থেকে সর্বপ্রকাব সন্তাই চৈতন্তম্বরূপ। এ পর্যন্ত পারমাথিক সন্তার স্বরূপ সম্বন্ধে যা জানা গেল তা এই যে পারমাথিক পদার্থ একটা স্বয়ংসম্পূর্ণ সর্বগ্রাহী ব্যক্তি বা পুরুষ যাব চৈতন্তের মধ্যে যাবতীয় বিবিধের সমন্বয় সাধিত হয়েছে এবং সেখানে কোনোপ্রকার অন্ত-র্দ্ধ ব। বিরোধ নেই, দেখানে সর্বপ্রকার অমুভূতি ব। সংবেদন একটা সর্বগত বিরাটের অনুভূতির বিষয় হয়ে উঠেছে। জ্ঞানের এই ছন্দ্রহীন একতা থেকে অবকা এ কথা স্বতঃই প্রমাণিত হয় না যে এই অনুভূতি বা চৈতক্তের মধ্যে আৰন্দের আতিশ্যা আছে। জ্ঞানরূপে চৈতন্ত সুসমঞ্জন হয়েও তার মধ্যে সুখাসুভূতির চেমে ছ:খাসুভূতি অধিকতর এইরকম কল্পনা করতে বাধা तिहै। अभन क्षेष्ठ निकारे तिहै यिनि विश्वान करतन स्य हार्थ. छ। त यस्टे

প্রথমত বিখ্যাত সন্তাসাধক যুক্তিটার কথা বিবেচনা কবা যাক। তার বক্তব্য এই যে কল্যাণ-সম্বন্ধীয় ভাব বা প্রত্যয়ই প্রমাণ কবে যে কল্যাণ বাস্তবিক। এই তর্কটিকে বিচাব করলে স্পন্টই প্রতীয়মান হয় যে সাধারণ-ভাবে কথাটা সত্য যে পবিপূর্ণতাব কোনো বাস্তবিক অস্তিত্ব না থাকলে তার সম্বন্ধে কোনো প্রত্যয় বা ভাব বা ধারণা সম্ভব নর। কিন্তু এই পরিপূর্ণতা তথু বৃদ্ধিগত বা উপপত্তি-বিষয়ক হতে পারে। একটা ভাব হুই বা তত্যোধিক বন্ধর জ্ঞান থেকে উৎপন্ন হয়ে থাকতে পাবে; সেইজন্ত প্রত্যেক মিশ্রভাবের উপযোগী একটা মিশ্র বস্তু আছে এরকম ধারণা করা অসংগত। পরিপূর্ণতা ও আনন্দ-সম্বন্ধীয় ভাব, হুই বিভিন্ন বন্ধব জ্ঞানের থেকে উত্ত্ত হয়ে থাকতে পাবে। সেইজন্ত জ্ঞানে পরিপূর্ণ এবং পরম-আনন্দমন্ন কোনো সন্তা নাও থাকতে পাবে। হুই ভাবের মিশ্রণ তথু মানুষের মানসিক ব্যাপার হয়ে থাকতে পারে। জ্ঞানগত সুসংগতি যে আনন্দদান্নক এমন কোনো প্রমাণ নেই। সুতরাং প্রত্যয়মূলক যুক্তির সাহায্যে নৈতিক আদর্শের চরিভার্মতা অর্থাৎ বা হওয়া উচিত তা হয়ে আছে এমন প্রমাণিত হয় না।

সাধারণত নৈতিক আদর্শ একটা অলক আদর্শ মান্ত্র। নৈতিক জীবনযাপনের জন্য যে আদর্শ আমরা আমাদের সামনে ধরি, চরিতার্থতা-লাভ
করে নি বলে সেটা আমাদের টানে। আধ্যান্ত্রিক বা ধার্মিক অনুভূতিতেও
যে বস্তুকে শ্রেষ্ঠ বলে ধারণা করা হয়, তার অন্তিত্ব শুধু স্বীকার করে নেওয়া
হয়। কিন্তু ধর্মবােধস্থিত আদর্শের বা বস্তুর বান্তব অন্তিত্ব সম্বন্ধে নি:সংশয়
হতে পারলে ধর্মানুভূতিরও অবসান হয়। তা ছাড়া, কোনাে একটা ভাব
আমাদের মনকে এমনভাবে আচ্ছন্ন করে রাখতে পারে যে তার সত্যতা
সম্বন্ধে নি:সন্দেহ না হয়েও তার আনুগতা স্বীকার করতে আমরা বাধ্য হতে
পারি, যেমন কামাতুর পুরুষ অনেক সময় কোনাে নারীর প্রেমের সত্যতা
সম্বন্ধে সন্দিশ্ধ হয়েও ছর্দম ও অন্ধ আবেগের বশবর্তী হয়ে তার দিকে
ধাবমান হয়। বৃদ্ধির ক্ষেত্রে শুদ্ধ সেই পদার্থ সত্য, শাস্ত মুহূর্তে বিচার করে
যাকে অসিদ্ধ বলা যায় না। যা সন্দেহ করা অসন্তব, অর্থাৎ যা স্বতঃসিদ্ধ বা
স্বয়ংপ্রকাশ একমাত্র তাই বৃদ্ধির কাছে সম্পূর্ণরূপে গ্রান্থ।

কিন্তু প্রশ্ন উঠবে বৃদ্ধির এই আধিপত্য স্বীকার করা হবে কেন ? যাবতীয় ম্বতঃসিদ্ধ নীতি বা স্তাই হচ্ছে মনুষ্মের ইচ্ছার্ডির সৃষ্টি; যেহেছু সেগুলো সংকল্প বা সংস্কার মাত্র। যেমন ধরুন অবিরোধ নীতি। বৃদ্ধি এই সংস্কার বা অভ্যাসের ক্রীতদাস মাত্র। বেশ, বুদ্ধির আচরণকে সংস্কার বলে গ্রহণ করা গেল। তাতে কি আসে যায় ? বিচার করতে বসলে বিচারের জন্ম কতকণ্ডলে। মান স্বীকার করে নিতে হয়, বস্তুর সম্বন্ধেও কতগুলো ধারণা স্বীকার করে নিতে হয়। বৃদ্ধিগত বিচারে (দর্শনের বিচার মুখ্যত বৃদ্ধিগত) বৃদ্ধির শ্বকীয় আদর্শের প্রতি অনুগত হতেই হয়। নৈতিক তত্ত্বের সত্যনির্ণয়ে কোনো অধিকার নেই। নৈতিক শাস্ত্র বলছে, 'এই প্রকার আচরণ করো, অর্থাৎ এই প্রকার হও নতুবা অসুখী হবে।' এই প্রকার আচরণ না করার জন্ম আমি অসুখী থাকব, কিন্তু অসুখী হলেও আমি অবান্তৰ বা স্বল্প-বান্তৰ হব না। অসুখী হওয়ার জন্ত আমার অভিছেব হ্রাস হবে না। বৃদ্ধিগত বিচাবের আদর্শ অমুসরণ করে যাকে স্বীকার করতে আমি অক্ষম, তার বাস্তবতা বা সত্যতা আমার কাছে সন্দেহজনক। অথচ কৰ্মগত আদৰ্শ-অনুষায়ী যাকে আমি শ্বীকার করতে অক্ষম তা যে অসভ্য বা खब्द व क्था क्ला हल ना। निष्ठिक বোধের মূলসূত্র কি আছে, তা नह,

কি হওয়া উচিত তাই। সুভরাং প্রকৃত তথ্য যাই হোক না, ঔচিত্যবোধের ব্যাপারে ঔচিত্যই বড়ে। কথা। সংক্রেপে এই বলা চলে যে 'এই হও'। নির্দেশের অর্থ এই নম যে 'এই ধারণা করে।'। এবং 'এই ধারণা করে।' এই নির্দেশের অর্থ এই নম যে 'এই হও'। বৃদ্ধির ব্যাপারে বৃদ্ধির প্রেচছ মাথা পেতে মেনে নিতে হবে। হওয়া উচিছ্ ও 'হয়ে আছে'র মধ্যে গৃন্তর ব্যবধান। সুতরাং সংস্কারই হোক আর যাই হোক পরমার্থবিচারে বৃদ্ধির নিয়ম বা আদর্শ মেনে অগ্রসর হতেই হবে। আমার ঔচিত্যবোধ থেকে পরমার্থতত্বের স্বরূপনির্ণমে কোনো প্রত্যক্ষ সাহায্য পাওয়া যায় না। যা যা মামুষ চায় সবই পারমার্থিক সন্তার মধ্যে পাওয়া যাবে, এও একরকম স্বপ্রন্পাস হতে পারে।

वज्र ভाবে এই বিষয়ে আলোচনা করা যাক। পারমার্থিক পদার্থে স্বরক্ষ তৃ:খবোধ ছাপিয়ে একটা সামগ্রিক অণ্নন্দ আছে কল্পনাতে যে সংগতির পূর্ণচ্ছবি পাওয়া যায় তার বিপরীত কল্পনায় তা নেই। প্লারমাথিক পদার্থ ছঃখের ভারে সততক্লিষ্ট-কল্পনা করলে মানতে হয় যে ঔপপত্তিক সংগতি সত্ত্বেও পারমার্থিক পদার্থের মধ্যে অক্সপ্রকার অসংগতির কারণ নিহিত আছে ও পারমাখিক পদার্থেব মধ্যে পরিবর্তনের ও অশান্তির বীঞ্জ উপ্ত আছে। সুতরাং পাবমার্থিক পদার্থ এক সাম্ভ পদার্থ হয়ে ওঠে। এ পর্যন্ত বিচার করে এই সিদ্ধান্তে আসা গিয়েছে যে এই সন্তার মধ্যে ভাব ও অনুভবের পার্থক। নেই। যা ভাব বা প্রত্যয়-রূপে আছে তা অফুভবরূপেও আছে, এতেই জ্ঞানগত সংগতি। কিন্তু অথগুতত্ত্বে মধ্যে অভাব থাকলে এই সংগতি অসম্ভব। পরমতত্ত্বে জ্ঞামগত সংগতিও অসম্ভব যদি পারমার্থিক চৈতন্তের মধ্যে এমন কোনো অবস্থার ধারণা বা ভাব থাকে যার অহুরূপ অভিত্ব নেই। সামগ্রিক 🛎 পূর্ণ সংগতি বাতীত বোধগত সংগতিও অসম্ভব, সুতরাং আমরা এমন পারমাথিক পদার্থ বা তত্ত্ব ষীকার করতে পারি না যার অনুভব দোষলেশহীন ও পূর্ণাঙ্গ অথচ বেদনা-ভারাক্রান্ত। সম্পূর্ণ সংগতি ও পূর্ণ অমূভবের সঙ্গে অভাবের অসংগতি স্থামরা ধারণা করতে পারি ন।। এইরকম সন্তা অচিন্তনীয়।

এবং এই-সব কারণে আমরা বিশ্বাস করতে বাধ্য যে পারমাথিক সন্তা আমাদের প্রকৃতির সমস্ত অভাব ও চাহিদা পূরণ করে। আমরা সত্য, সৌন্দর্য ও কল্যাণ চাই; এবং এই তিন প্রকার মৌলিক চাহিদাই আমাদের মেটাতে হবে। আমাদের তিন প্রকার মূল আকাজ্জার পরিপৃতি হতে পারে এক সর্বময় সন্তার প্রত্যক্ষ অনুভব বা অভিজ্ঞতার মধ্যে। কিন্তু এই প্রকার অভিজ্ঞতার কোনো নিদর্শন আমবা পাই কি ?

অখণ্ডতত্ব বা পবমতত্বকৈ সম্যকভাবে জানতে হলে পরমতত্ব হতে হয়;
তা হলে আমাদের সন্তার বিলুপ্তি ঘটে। সুতরাং জীবসন্তা রক্ষা করে
পবমসন্তাকে সম্যক উপলব্ধি করবার চেকটা র্থা। পরমতত্বের অভিজ্ঞতার
বস আয়াদন কবা অসম্ভব। কেউ যদি কথনো পরমতত্বের স্ব আয়াদন
কবে থাকে সে আব ফিবে এসে মানবীয় ভাষায় সেই য়াদেব সম্যক বর্ণনা
দিতে পারে না। পবমতত্ব নিত্য অমুচ্ছুইট। তবে 'জানাব' অর্থ যদি 'বাছ
ধাবণা কবা' মনে কবা হয় সেবক্ম জানা সম্ভব হতেও পাবে। কিন্তু এই
বাহ্নজ্ঞান এবং পাব্যার্থিক সন্তাব নিজ অমুভবেব মধ্যে বহু প্রভেদ। তব্ও
বৃদ্ধিদ্বাবা সসীম মানুষের পক্ষে এর বেশি অগ্রসব হওয়া অসম্ভব।

প্রাক্সম্বন্ধ নির্বিকল্প বা নির্বিশেষ অনুভব থেকে আমরা সম্বন্ধোন্তর নির্বিকল্প অনুভবেব একটা মোটামূটি ধাবণা করতে পারি। সেই উচ্চতর অনুভবেব মধ্যে এষণা, ভাব ও অনুভব একাকাব হযে মিশে আছে। প্রাক্সম্বন্ধ ঐকাবোধের জন্তই সম্বন্ধন্তবে সমস্ত পার্থক্যই এক রহন্তর শৃঞ্জলার সূচনা করে; সেই শৃঞ্জলার মধ্যে সবরকম সম্বন্ধ নির্বিবাদে অবস্থান করতে পাবে। কিন্তু সম্বন্ধন্তবে এই ঐক্যকে কিছুতেই সার্থকভাবে পাওয়া যায় না। কল্যাণবোধ ও সৌন্ধর্যবোধও আমাদের এই ঐক্যের দিকে টেনে নিয়ে যায়। এই ছুই প্রকার বোধ থেকেও শেষ পর্যন্ত সম্বন্ধান্তর এক সমগ্র অনুভব বা অভিজ্ঞতার লক্ষণ বা আভাস আমরা পাই; এই অখণ্ড অনুভব সর্ববিধ সম্বন্ধকে অতিক্রম করে এক মহান সুসংগতির মধ্যে আমাদের যাযতীয় ভাব ও অনুভবকে ধারণ করে থাকে। এই সুষম ও অখণ্ড অনুভবের কোনো অনুভব আমাদের নেই; কিন্তু তার সম্বন্ধে একটা বান্ধ ধারণা আমাদের আছে ও হতে পারে। এই ধারণা বা আটা কাল্পনিক নয়। মানুষী জ্ঞানের পক্ষে এই বিষয়ে যভ্যানি সত্য ও সার্থক হওয়া দক্ষৰ ভত্তথানিই সত্য ও সার্থক এই জান।

नक्षमं काशांच

বিচার ও বস্ত

সত্য ও সন্তার মধ্যে পার্থক্য সম্বন্ধে আমাদের স্পন্ট ধারণা থাকা উচিত। বন্ধ হল এক জিনিস এবং ভাব বা চিন্তা বা প্র্রণা হল আর এক জিনিস। অবধারণ বা বিচার হচ্ছে এক ব্যাপার এবং অনুভব হচ্ছে আর এক ব্যাপার। বিচারের বিষয় হল সত্য। অনুভবের বিষয় হল সন্তা।

প্রত্যেক বস্তুর চুই দিক আছে। আমরা সবসময়ই এই চুই দিক সম্বন্ধে মনোযোগী হতে পারি এবং এই চুই দিক থেকে বস্তুটার বর্ণনা দিতে পারি। 'তং'-এর দিক এবং 'কিম্'-এর দিক, অন্তিত্বের দিক এবং বর্ণনার দিক এবং এই চুই দিক হচ্ছে অবিভাক্তা। কোনো বস্তু শুধু থাকবে বা আছে অখচ কোনো বিশেষ ভাবে থাকবে না বা নেই এ হয় না; তেমনি কোনো বস্তুকে গুণান্থিত না করে একটা বিশেষ গুণ শুধু গুণ হিসাবে খাকবে বা আছে এও অসম্ভব। শুদ্ধ বিশেষ্য এবং শুদ্ধ বিশেষণ কোনোটাই নেই। সমস্ত বিশেষ্য ইচ্ছে বিশেষণ-যুক্ত এবং সমস্ত বিশেষণ্ই হচ্ছে বিশেষ-যুক্ত। আমরা মনে মনে এই চুই দিককে পৃথক করে বিচার করতে পারি, কিছে বস্তুত এই চুই দিককে পৃথক করা অসম্ভব।

অথচ চিন্তন ব্যাপারটা হচ্ছে মূলত এই ছুই দিকের পার্থক্যের ওপর প্রতিষ্ঠিত। ভাব ব্যতিরেকে চিন্তা সম্ভব নয়। যখন 'তং'-কে 'কিম্'-এর থেকে আলাদা করে দেখা যায় তখন ভাবের উৎপত্তি হয়। 'তং'-এর সঙ্গে সম্পর্কহীন 'কিম্' শুধু একটা ভাব মাত্র। এইপ্রকার 'কিম্' বা গুণের অন্তিম্ব নেই। বন্ধত যা অবিভক্ত তাকে বিভক্ত বা বিশিষ্ট করাই হল ভাব ও চিন্তনের স্বভাব। বন্ধর একাংশ থেকে অপর অংশ পৃথককরণই হচ্ছে ভাব বা চিন্তা। সূত্রাং ভাব ও শ্বৃতিচ্ছবি এক পদার্থ নয়। শ্বৃতিচ্ছবি হল অক্তান্ত ঘটনার মতোই বান্তব; তবে সেটা অন্ত এক শ্রেণীর পদার্থ এই মাত্র।

অবধারণের স্বরূপবিচারে প্রবৃত্ত হলে এই জিনিস্টা আরো সহজে বোধগম্য হয়। অবধারণে আমরা যা করি তা হচ্ছে এই যে, কোনো একটা ভারকে একটা বস্তুর প্রতি প্রয়োগ করি। আমরা যা প্রয়োগ করি ডা একটা স্মৃতিক্ষ্বি নয়। অবধারণে আমার মনের অন্তর্বতী একটা স্ক্র ঘটনাকে মনোবহিত্ব কোনো তথ্যের সঙ্গে সংযুক্ত করা আমার উদ্দেশ্য নয়। অবধারণে আয়রা বস্তুর প্রতি যা প্রযুক্ত করি তা একটা 'কিম্'; এই কিম্ বস্তুর 'তং'-কে গুণান্বিত করে। এবং এই 'কিম্'-কে প্রয়োগ বা আরোপ করার অবস্থায় আমার মনেব মধ্যে 'কিম্'-এর পশ্চাতে যে অমুভবের উদয় হয় সেটা হচ্ছে সম্পূর্ণ অবাস্তর। এইজন্ত অবধারণ-ক্রিয়ার উৎপত্তির জন্ত দরকাব হয় তুইবাব বিয়োগ বা বিশ্লেষণ। প্রথমবার অমুভ্ত বস্তুর সন্তাংশ থেকে গুণাংশকে বিয়োগ এবং দিতীয়বার এই বিয়োগীকরণরূপ মানসিক ক্রিয়ার সন্তাংশ থেকে বিয়োজিতগুণেব বা ভাবের বিয়োগ।

কোনো তর্ক বা অবধাবণের অন্তর্বতী কর্তা বা ধর্মীর দিকে দৃষ্টি দিলে দেখা যায় ধর্মী হচ্ছে নিঃসন্দেহে অবস্থিত কোনো না কোনো সন্তা। যাকে আমরা 'তং' বলি সেটা হল কর্তা বা ধর্মী। 'এই অশ্বটা এক গুলুপায়ী জীব' এই তর্ক-বাক্যে 'এই অশ্বটা' একটা অনুভূত সন্তা। সমস্ত তর্ক-বাক্য সম্বন্ধেই এই कथा थारि । कि उपन एर्क श्रवुष्ठ इन वा वाका वावशांत्र करतन তখন তিনি সন্দেহাতীতভাবে কোনো বাস্তব সন্তা সম্বন্ধে কিছু বদতে চান। ভাব উৎপত্তির সময় সতা ও গুণের বিচ্ছেদ হয়; ভাবনায় বা অবধারণের সমযে সেগুলোব আবাব পুনমিলন ঘটে। বস্তুত যা— যাই ভাবত তাকে তাই কববার ব্যাপারের নাম অবধারণ। ভাবনার উদ্দেশ্য হল সভ্য। চিন্তা বা ভাবনাব সহায়তায় সন্তার প্রতি এমন গুণ আমরা আরোপ করতে চাই যার সঙ্গে সেই সতা অবাধে মিশে বেতে পারে। সভা হচ্ছে সন্তা সম্বন্ধীয় এমন বৰ্ণনা যে বৰ্ণনা সম্পূৰ্ণ সুসংগত এবং স্বর্কম অসংগতি ও অম্বিতাব নাশক। অনুভূত সন্তা হল সর্বদাই অসংগতিপূর্ণ ও অসম্পূর্ণ; তার ফলে চিন্তা ক্রমশ বৃহৎ থেকে বৃহত্তর সমন্বয়ের দিকে অগ্রসর হতে বাধ্য হয়। ভাবনার মধ্যে ধর্মী (তৎ) ও ধর্মের (কিম্) প্রভেদটা হচ্ছে সভত বর্তমান ; সেইজন্ম সভ্য-জ্ঞান কখনো বস্তুর সঙ্গে সাযুজ্য এনে দিতে পারে না। সাযুক্তা সম্ভবপর হলে জ্ঞানের অবসান হয়। হওয়া ও জানার মধ্যে মিলন व्यमञ्जर। इत्य काना यात्र मा এवः (कत्म इश्वरा योग्न मा।

একটা প্রচলিত ধারণা আছে যে তথ্যের মধ্যে ভাব নেই। তথ্য হল নিতান্ত ভাবৰ্ত্তিত জিনিস। এবং ভাব-নামক পদার্থকে আমরা বেশ বিদেশ খেকে ভব্যের দেশে আমদানি করি। কিন্তু এই ধারণা একেবারে জ্বাত্মক। যে কোমো তথ্য পরীক্ষা করা যাক, তার মধ্যে ধর্মী ও ধর্মের বাঁধন রথ ও শিথিল মনে হবে। অনুভবদত্ত বা অনুভবপ্রাপ্ত সন্তার ধর্মিটা স্বস্ময়ই অনুভবে অদত্ত বা অপ্রাপ্ত কোনো সন্তার সঙ্গে লক্ষন-বিশেষের আকাজ্যা করে। প্রাপ্ত ও অপ্রাপ্তের বা দত্ত ৩০ অদত্তের এই পারস্পরিক আকাজ্যা, অসীমের জন্ত সীমার এই সতত ক্রন্দন, এটা একটা নিছক ভাবগত ব্যাপার নয়। ভাবগত বললে মনে হয় যেন এই অতিক্রেম কববার প্রবৃত্তি হলে আমাদের ইচ্ছাকৃত ব্যাপার। সমস্ত সসীম বস্তুর প্রকৃতিই হল এই যে, তার সত্তাকে তার ধর্ম অতিক্রম করে যায়।

দার্শনিক চিন্তায় আমবা এই আত্ম-অতিক্রম প্রবৃত্তিকে শেষ অবধি ঠেলে দিই। শেষ পর্যন্ত যে বিশ্ব আমাদের কাছে মুহ্মুহ: নৃতন নৃতনরপে অংশত অবভাসিত হচ্ছে তার গোটাটাই এক দিকে ধর্মী বা কর্তা হয়ে ওঠে। অন্ত দিকে চিন্তনক্রিয়ার জন্ম ধর্মকে ধর্মীর থেকে পৃথক রাখতে হয়। এবং সেইজ্যু চিন্তন-দারা গোটা বিশ্বকে লাভ করা যায় না। অবধারণ প্রক্রিয়ায় সন্তার প্রতি যে বিশেষণটা প্রয়োগ করা হয় তা প্রযোজ্য হয়, কিছ্ত তার কোনো নিজম্ব সন্তা নেই। এর থেকে বোঝা যায় য়ে, সত্য হল বস্তুব একবিধ ধর্ম মাত্র এবং সত্যের নিজম্ব কোনো সন্তা বা অন্তিম্ব নেই। বস্তুকে বর্ণনা করবার এক বিশেষ উপায় হল সত্য। সত্য যদি সম্ববান হয়ে ওঠে তা হলে সত্য উন্নত্তব বস্তুতে পরিণত হয়। সত্যে আমরা বাস্তবজীবনকে পাই না, সত্যে আমরা যা পাই তা হল বাস্তবের শব-ব্যবচ্ছেদ।

এবার অন্য একটা ভূল মতের সন্থনে আলোচনা করা যাক। একটা মত আছে যে চিন্তার অধিক কোনো বন্ধ আছে ধারণা করা চিন্তার পক্ষে অসম্ভব। যা চিন্তার অধিক তা চিন্তার বাইরে। কিন্তু এই মত সত্য নয়। সমগ্রের একটা অংশ যদি চিন্তা হয় তা হলে চিন্তারলী অংশ থেকে অপরাংশ শশ্পূর্ণ অসংযুক্ত থাকবে এরকম ধারণা করার কোনো যৌক্তিকতা নেই। সমগ্রের অংশ হয়েও চিন্তার পক্ষে নির্ণয় করা কিছু অসম্ভব নয় যে সমগ্র বন্ধ ভার (চিন্তার) চেমে বৃহত্তর; এই বিচাবে কোনো স্বতোবিরোধ নেই। চিন্তার অতীত বাইরে) কোনো সন্তা বা বন্ধ আছে এরকম চিন্তা অসম্ভব।

কিন্তু চিন্তার অধিক কোনো বস্তু বা সন্তা আছে এই চিন্তুন হল অবাধিত ও নিৰ্দোব।

সন্তা ও ধর্মের দ্বৈতকে চিন্তার দ্বারা অতিক্রম করা অসম্ভব। অর্থাৎ কোনো অবধারণে ধর্মী ও ধর্মের সমতা বা একত্ব সন্তবপর নয়। প্রত্যেক স্তিয়কারের তর্ক-বাক্যেই এক বিশেষ বস্তু হচ্ছে ধর্মী; ধর্মী ধর্মকে অতিক্রম কবে অবস্থান করে এবং ধর্ম হচ্ছে ধর্মীর একটা বিশেষণমাত্র। তবে চিন্তান-ক্রিয়াতেও এই ধর্মী ও ধর্মের মধাস্থিত ভেদ নিয়ে আমবা সব সময়ে সন্তই থাকতে পারি না। কিন্তু এই প্রভেদ অতিক্রম করার বাসনা চিন্তার পক্ষে আন্নযাতী। ভাব ও সভাকে বস্তু বলা চলে না: সেগুলো বস্তুর সম্পর্কে উল্লেখ মাত্র।

অবধাবণের ধর্মী হল সাধারণত অশেষ-ধর্ম-সমন্থিত। এই বছ ধর্মের মধ্যে এক বা কয়েকটাকে নির্বাচিত করে ধর্মীর প্রতি আবোপ কবার ব্যাপারকে অবধারণ ব্যাপার বলা হয়। কেউ হয়তো আপত্তি করবেন যে তর্ক-বাক্য বা অবধাবণ একটা চিন্তার ব্যাপার এবং তর্ক-বাক্যের বা অবধারণে একটা চিন্তার ব্যাপার এবং তর্ক-বাক্যের বা অবধারণের ধর্মীটা হল চিন্তার বিষয়, সেইজন্ত চিন্তার অভিরিক্ত কোনো ধর্মীর অন্তিত্ব নেই। কিন্তু এইবকম ধারণা সম্পূর্ণ ছুল। অবধারণের সময় তর্ক-বাক্যের মধ্যে চিন্তার বিয়য়রপে থাকে ধর্মী ও তার ধর্ম। কিন্তু মনোযোগ দিলেই দেখা যায়, চিন্তার বিয়য়গত ধর্মী হল প্রকৃত গক্ষে চিন্তার অভিরিক্ত এক বস্তু: তার অন্তিত্ব স্বীকৃত হয় ও তার প্রতি চিন্তার বিয়য়গত ধর্মকে আবোপ করা হয়। মনে হয় যেন এই ব্যাপারটা মূলত এক অথও ও জটিল অভিজ্ঞতার বা অনুভবের বিয়েষণ ও সংলেষণ মাত্র। চিন্তার জন্য বিশেষ্য ও বিশেষণ উভয়ের প্রযোজন। যদি কোনোপ্রকারে এই চ্য়ের সাম্য এসে যায় চিন্তা তা হলে অনুভ্তিতে পরিণত হয়, তা আর চিন্তা থাকে না। এইজন্ম আমরা বলেছি যে চিন্তার পক্ষে ধর্মী ও ধর্মের প্রভেদ অতিক্রম করায় বাসনা আত্মণাতী।

প্রশ্ন হচ্ছে, কোনো বস্তু সম্বন্ধে সমাক জ্ঞান হলেই কি সেই বস্তব্য জ্ঞান ও সেই বস্তব্য সন্তা একার্থবাচক হয়ে পড়ে! আর কোনো বস্তব্যে সম্পূর্ণ জ্ঞানাই যদি সেই বস্তব অভিজ্ঞির সমান হয় তা হলে জ্ঞানার প্রকৃতি কি বদলিয়ে যায় না! প্রথম প্রয়োর মীর্মাংসা করতে হলে বিচার করে দেশতে হয় যে কোনো বন্তর জ্ঞানছারা সেই বন্তর সমন্ত দিকের সঙ্গে পরিচয় কি হয় ? সাক্ষাং অনুভূতির সংঘর্ষ ও তীক্ষ সুখ-গৃংখের বোধ এসব কোথায় বাবে ? এগুলোর সঙ্গে জ্ঞানের কোনো আবিশ্রিক সংযোগ নেই। সুতরাং জ্ঞান যদি এগুলোর সঙ্গে মিশে যায়, জ্ঞান তা হলে তার স্বভাবচ্যুত হয়।

জানা দিয়ে বস্তুর সমান হতে গেলে ধর্মী ও ধর্ম, বিষয়ী ও বিষয় প্রভৃতি সম্বন্ধজনিত জ্ঞানের অপমৃত্যু ঘটে। যদি চিন্তার অন্তর্নিহিত দৈত অতিক্রাপ্ত হয়, তাব যদি সন্তায় পরিণত হয় তাহলে মানুষের সমস্ত আশা আকাজ্ঞাও অনুভব এক উচ্চতর প্রত্যক্ষ অভিজ্ঞতায় রূপান্তরিত হয়। এই উচ্চতর চৈতন্তের মধ্যে সন্তা, সংবেদন, আনন্দ ও সৌন্দর্যের অপূর্ব পরিপাক ঘটে। মানুষের পৃত্ত বা অশুচি কোনো বাসনার অনসই ক্ষয়প্রাপ্ত হয় না। সেগুলো সবই এই উচ্চতর চেতনার অভ্যন্তরে এক বৃহত্তর সমন্বয়ের মধ্যে অনির্বাণ থেকে অলে। এই পরিণতি লাভ করে চিন্তারও অবস্থান ঘটে। কেউ হয়তো জিজ্ঞাসা করবেন যে চিন্তা তার পরিসমাপ্তি অচিন্তার মধ্যে আকাজ্ঞা করে কি করে? কিন্তু নদীর অন্থ্বাশি কি সমুদ্রের অভিমুখে প্রবাহিত হয় না? আমি বা অহং-প্রত্যয়ের অবসান কি প্রেমের মধ্যে হয় না? আমি বা অহং-প্রত্যয়ের অবসান কি প্রেমের মধ্যে হয় না? তা ছাড়া জ্ঞান, ইচ্ছা, আনন্দ, সংবেদন সবই যখন পাবমার্থিক তন্ত্রের মধ্যে পরিপূর্ণতা লাভ করে তখন সেগুলোর নিজস্ব পৃথক পরিণতি বলে কিছু থাকতে পারে না। একের পরিণতিই অন্যের পরিণতি হয়ে ওঠে।

কেউ হয়তো বলবেন আত্মচেতনার মধ্যে আমরা এমন অভিজ্ঞতা পাই যেখানে সন্তা ও সত্যের মধ্যে সমতার সেতু সংস্থাপিত হয়। কিন্তু এমন কোনো আত্মচেতনার সঙ্গে আমাদের পরিচয় নেই, যেখানে বিষয় ও বিষয়ীর সম্পূর্ণ ঐকাদ্মা আছে। অবিভক্ত অনুভবের একাংশ বা একটা দিক যখন গোটা অনুভবটার থেকে পৃথক হয়ে জ্ঞাত হয়, তখন আত্মচেতনার উদ্ভব হয়। কিন্তু গোটা অনুভবটা কখনো জ্ঞানের বিষয় হতে পারে না। আত্মসচেতনতার সময় সমগ্র অনুভবের একাংশ বিষয়রূপে আমাদের নামনে আসে। সমগ্র পটভূমিকাটাকে জ্ঞানের বিষয়ীভূত করতে হলে দীর্ম ও একাধিক সমীক্ষার প্রয়োজন হয়। এবং এই একাধিক সমীক্ষার ফ্লবের একক অভিজ্ঞতার বিষয়ীভূত করা যায় না। এক কথায় জ্ঞানের

জন্য দরকার পৃথককরণ এবং এমন একক চৈতন্য অসম্ভব যার মধ্যে প্রভাক জংশ বা দিককে এক সঙ্গে পৃথক বিবেচনা করা যায়। যে কোনো মুহুর্ছে বিষয়গত আমির চেয়ে বিষয়ী আমি অনেক বড়ো। সুতরাং আছ-সচেতনতার মধ্যে বিষয়ী ও বিষয়ের ঐকাস্থা সাধিত হয় না।

আপনি হয়তো বলবেন কেউই সত্যিকারের বিশ্বাস করে না যে চিম্নার মধ্যেই সমস্ত সত্তা নিহিত আছে। তবে প্রকৃত অসুবিধা হচ্ছে এই যে, তার বিপরীতটা কিভাবে সমর্থন কবা যায়। যে অপর সম্ভার শ্বরূপ চিম্না নয়, তার বিষয়ে চিম্না করা আমাদের পক্ষে সম্ভব কি করে? এখন দেখা যাক এই অপর সন্তা বলতে আমবা কি বৃঝি ? কোনো তর্ক-বাক্যে ধর্মীরূপে যা উপস্থিত হয় তার একটা নিজন্ব সন্তা আছে; এই সন্তাকে আমরা উপেক্ষা করতে পারি না। তার বিষয় চিম্না বা ভাব পোষণ করতে পারি, কিম্ব তাকে অবহেলা করতে পারি না।

আমাদের অমুভবে যা 'তং'-রূপে উদিত হয় তার সাধারণত চুই দিক আছে: ১. ইন্দ্রিয়-বোধজ অসীমতা, ২. প্রত্যক্ষতা। অনুভূত 'তং'-এর মধ্যে একটা সীমা-অসহিষ্ণুতা আছে, অন্য সন্তার প্রতি উল্লেখ আছে; মনে হয় যেন 'তং'-এর চতুর্দিক খাঁজকাটা এবং এটা যেন অন্য কোনো রহন্তর সন্তার থেকে কেটে নেওয়।। ধর্মীর স্বভাব হচ্ছে ক্রমশ সমগ্রের সঙ্গে মিলে যাওয়ার দিকে। ধর্মের স্বভাবের মধ্যেও সীমার মাত্রা অভিক্রম করে অগ্রসর হওয়ার একটা প্রবণতা আছে। কারণ ধর্মও কৃত্রিম ভাবে পৃথককৃত ও নিজের বহিংছিত পদার্থের সঙ্গে সম্বন্ধযুক্ত। কিন্তু তবুও ধর্মের মধ্যে ধর্মীর অনির্দিষ্ট অসীমতা নেই। ধর্ম ও ধর্মীর মধ্যে এই একটা প্রথম পার্থক।।

দিতীয় পার্থক্য হচ্ছে প্রত্যক্ষত। নিয়ে। ধর্মী এমন একটা স্বাবলম্বী সন্তা-রূপে আত্মপ্রকাশ করতে চায়, যার প্রত্যক্ষ অনুভবের মধ্যে 'তং' ও 'কিম্'-এর সমন্বয় ঘটে আছে। কিন্তু আমরা সাধারণত ধর্মীরূপে যা কিছু পাই না কেন তার প্রত্যেকটারই মধ্যে 'তং' ও 'কিম্'-এর বিরোধ বা সংঘর্ষ দেখা যায়। ধর্ম অপর পক্ষে শুধুমাত্র বিশেষণ বা কিম্।

এখন ধর্মী ও ধর্ম, বিশেষ্ম বা উদ্দেশ্য ও বিশেষণ বা বিধেয় এই ছয়ের মধো যে পার্থক্য বর্তমান তার বিনাশ যদি চিস্তার কাজ হয়, তা হলে অপরত্বের বরুণ দখন্দে আমরা একটা ধারণা করতে পারি। ধর্মী কেন অপর বলে প্রতিভাত হয় তার কারণ আমরা আঁচ করতে পারি। অপরছের ভাব নিরসন করতে হলে ধর্মীকে হতে হবে সম্পূর্ণ বা সমাক আছসংগতিপূর্ণ এবং ধর্মকে হতে হবে প্রতাক অনুভবের সঙ্গে সংগতিপূর্ণ। কিছ এ স্টোর্ন কোনোটাই চিন্তা ভারা সম্ভব নয়। চিন্তা সমন্বয় ও সংগতি আকাজ্কা করে; কিছ সমন্বয় ও সংগতি সম্পূর্ণভাবে প্রাপ্তির সহ্লে নঙ্গে চিন্তার মৃত্যু বা লয় হয়। সংগতি ও সমন্বয় আকাজ্কা করা চিন্তার ধর্ম। এই পরিণত সমন্বয়ের আদর্শই হল চিন্তার বিষয়ীভূত অপর পদার্থ।

অমুভূত একত্বের মধ্যে যে বছত্ব ক্ষুট হয়ে ওঠে সেই একত্ব ও বছত্বের একটা আপস বা মিটমাট করা হয় সম্বন্ধের দ্বারা। বহুছের আপেক্ষিক ষাধীনতা শ্বীকার করতে হয়: কিন্তু বছত্বকে সম্বন্ধে পর্যবসিত করা যায় না। কারণ, তাতে বছত্বও নফ হয় ও সঙ্গে বছত্বের অন্তর্গত সম্বন্ধও নফ হয়। অথবা সম্বন্ধের মধ্যে অসংখ্য সম্বন্ধের উদ্ভব হয় ও অনবস্থা দোষ জন্মায। সম্বন্ধের কয়েক দিক আছে: ১. প্রতাক্ষতা ও সীবলম্বিড়ের দিক: সম্বন্ধের বিষয়গুলো সম্বন্ধ-দ্বারা সৃষ্ট নয়, সেগুলো হচ্ছে সম্বন্ধ-দ্বারা স্পৃষ্ট মাত্র ২০ নানাত্বের দিক ও ৩. বছত্ব-গ্রহণকারী ঐক্যের বা সমগ্রের দিক; এতদ্বাতীত সম্বন্ধের একটা ৪. চঞ্চল সীমা-অতিক্রম-প্রবণতাব দিকও আছে। বিবিধ ও একের মধ্যে মিলন সাধন করা চিন্তার স্বভাব। ঐক্যের मिक, विविधाष्ट्रत किक किःवा वक्ष वा विविधाय माथा खेटकात किक, मवहे চিন্তার কাছে পরিচিত। কিছ একটা মহান সমগ্রতার মধ্যে নানাত্ব কিভাবে বিশ্বত হয় তার সুস্পষ্ট ধাবণা করা চিন্তনের দ্বারা সম্ভব নয়। তবে আমরা কল্পনা বা ধারণা করতে পারি যে এমন সাক্ষাৎ ও প্রত্যক্ষ অনুভব থাকতে পারে যার সমগ্রতার মধ্যে মানাত্ব ও বিভিন্নতা অবস্থান করছে। চিস্তার <u>সাহায়েই আমরা বুঝতে পারি যে চিস্তার চেন্টা সম্পূর্ণ সফল করতে</u> গেলে তাকে তার সম্বন্ধাশ্রয়ী অভ্যাস অতিক্রম করতে হবে। অথচ সম্বন্ধকে আশ্রম না করে চিস্তার পক্ষে অগ্রসর হওয়া অসম্ভব। সেইজন্ত আমরা এই দিদ্ধান্ত গ্রহণ করতে বাধ্য যে চিন্তা এক উচ্চতর সাক্ষাৎকারের অনুভূতির মধ্যে লোপ পেয়ে দার্থক হবে। এই আকাজ্ঞিত আত্ম-অতিক্রমা বা আত্মলোপই স্থামাদের কাছে অপরত্বরূপে প্রতিভাত হয়।

চিন্তা, অবৃত্তি ও এখণা প্রত্যেকটারই মধ্যে ক্রটি ও অসম্পূর্ণতা স্থাছে।

এওলো প্রত্যেকেই এক উন্নততর চৈতক্তসম্ভার ইঞ্জিত দেয়। দেই উক্ষতর সভার মধ্যে সবকিছুই রক্ষিত হবে; বিশ্বের প্রতিটি অংশ অপর অংশের সঙ্গে সন্মিলিত হবে এই উচ্চতর পরমস্ভার মধ্যে এবং সেখানে সর্ব অংশেরই ঐশ্বর্য সঞ্চিত থাকবে। এই পরমতত্ত্বের মধ্যে প্রত্যেক অংশের পৃথক ও সর্ববিধ চৈতক্ত এমন-কি প্রত্যেক অংশের সমগ্র-বিরোধী চেতনাও অন্তর্ভ্তুক্ত হতে পারবে। এখানে আমার এইটুকুই বক্তব্য যে চিন্তার পক্ষে বৃদ্ধির অতীত এইরকম অপর সন্তার ধারণা করা কিছু অসম্ভব ব্যাপার নয়। তবে এরকম পরমতত্ত্বের সপক্ষে কি যুক্তি আছে তা বিচারের বিষয়।

राष्ट्रभ जाशाय

ভ্ৰমাত্মক জ্ঞান

এতক্ষণে আমরা পারমাথিক তত্ত্বে একটা রেখাচিত্র অঙ্কন করতে সমর্থ হয়েছি। সাধারণ ভাবে এই তত্ত্বের স্বরূপ বর্ণনা করা সম্ভব হয়েছে। কিছু পারমাথিক তত্ত্বের সঙ্গে দৃশ্যমান জগতের অন্যান্য তথ্যের যে সংঘর্ষ তাকে কি করে অতিক্রম করা যায় ? মানুষের জগতে অম-জ্ঞান আছে, অশুভ বা অমঙ্গল আছে, দেশ, কাল, আকস্মিকতা, অনিশ্চয়তা ও পরিবর্তন আছে এবং 'ইহা' ও 'আমার' হ্রতিক্রম প্রভাব আছে। এসবই তো পারমাথিক তত্ত্বের বাইরে থেকে যায়। হয় এগুলোকে পারমাথিক তত্ত্বের মধ্যে স্থান দিতে হয়, না হয় তাদের অস্থীকার করে উড়িয়ে দিতে হয়। কিছু সুটোর কোনোটাই সম্ভবপর নয়।

এর উন্তরে আমি বলব যে এইসব তথ্যের বা অবভাসের উৎপত্তির কারণ
নিরূপণ করা মনুয়ের পক্ষে অসম্ভব। এবং এই কথা আমি দৃঢ়তার সঙ্গেই
বলব। সঙ্গে এও বলব যে এদের উৎপত্তির কারণ বোঝবার কোনো
প্রয়োজন বা সার্থকতা আছে বলেও আমি মনে করি না। পারমার্থিক
জন্তের মধ্যে এই অবভাসমালা কিভাবে অবস্থিত, এই বিষয়ে সসীম জীবের
পক্ষে আন হওয়া বা থাকা অসম্ভব। একমাত্র পারমার্থিক সভাই পারমার্থিক
দৃষ্টিতে সূব কিছু দেখতে পারে। জীবের গক্ষে পারমার্থিক সভাই দৃষ্টিভিন্দি

শাওয়া অসম্ভব। অক্ষে বা পরমতত্ত্বে লীন হলে 'আমার' মৃত্যু ঘটে। সুভরাং আমার মুবে এজের বা পরমতত্ত্বের অভিজ্ঞত। বর্ণনা অসম্ভব। বিতীরত এদের উৎপত্তি বৃষতে না পারলেও পরমতত্ত্বের অন্তিত্ব তাতে বিপর হয় না। যদি কোনো রহং তত্ত্ব সাধারণ মৃক্তির ভিত্তির ওপর সূপ্রতিষ্ঠিত হয়, তা হলে কতগুলো তথাকে ব্যাখ্যা কবতে পার্রা যাছে না বলে সেই তত্ত্ব অসিত্ব, এমন কথা বলা তর্কশাস্ত্র-অহুমোদিত নয়। আমবা যা বৃষতে পারি না তাই দিয়ে সাধারণ তত্ত্বকে বত্তন করা যায় না। আমাদের যদি এমন কিছু বোঝা বা জানা থাকে যা এই তত্ত্বেব বিরোধী তা হলেই এই তত্ত্ব বা বাদ অসিদ্ধ বা সংশ্যাত্মক হয়ে ওঠে।

যে ব্যক্তি ভ্রম ও অশুভের অন্তিত্ব দিয়ে পারমার্থিক তত্ত্বে খণ্ডন করতে চায় সে পর্বজ্ঞতার দাবি নিয়ে উপস্থিত হয়। কারণ সে বলতে বাধ্য হয় যে, সে জানে যে ভ্রম ও অশুভ পরমতত্ত্বের সঙ্গে সংগতিহীন ও সংঘর্ষশীল; এক-মাত্র সেই এ কথা বলতে পারে যার পরমতত্ত্ব ও সসীমের সক্ষরে সম্যক্ষ ও সম্পূর্ণ জ্ঞান আছে। আমার মতে মানুষের মনের এই চু:সাহসিক কাজ করবার ক্ষমতা নেই। অজ্ঞতা যখন জ্ঞানের ভান নিয়ে উপস্থিত হয়, তখনই মাত্র এইরকম যুক্তি দেওয়। সম্ভবপর হয়। আমাদের অজ্ঞতাকে, আমাদের অক্ষমতাকে পারমার্থিক সন্তার বিরুদ্ধে যুক্তি হিসাবে খাডা করা একটা মান্বিক দৌর্বল্য মাত্র এবং এই দৌর্বল্য মোটেই শ্লাঘনীয় নয়।

জম-জান হচ্ছে একটা অতি বিপজ্জনক বিষয়। আছে বা নাই এই ছুই-এর মধ্যে কোনো ভুতুড়ে জগং স্বীকাব কবা অসম্ভব। অথচ ভ্রমাত্মক জ্ঞানের বস্তুকে, না বলা চলে আছে, না বলা চলে নেই। এই বস্তু না থেকেও আছে এবং থেকেও নেই। ভ্রম-জ্ঞানে বস্তুর প্রতি আমরা এমন কিছু প্রয়োগ বা আরোপ করি যা বস্তুতে নেই। কিছু যেটা প্রতিভাত হয়, যাকে আমরা আরোপ করি তার প্রতিভাস অস্বীকার করা চলে না। কারণ, কিছু প্রতিভাসিত না হলে আমরা কাকে মিথা বা ভ্রমাত্মক বলি ?

মনক্তত্ব ও স্থায়শাস্ত্রের দিক থেকে ভ্রমের সমস্থা অত জটিল নয়।
ভ্রমকে অযথার্থ অমুমান বলা চলে এবং একটা প্রতিরূপ আদর্শের সঙ্গে
তুলনা করা চলে এবং কিভাবে এর উৎপত্তি সম্ভব হয়েছে তাও দেখানো
বেতে পারে। কিছু এই-সব অমুস্কান আমাদের বর্তমান বিচারে কোনো

সাহায্য করে না, যদিও এই অনুসন্ধানগুলো বেশ চিন্তাকর্ষক হতে পারে।
সূতরাং এই সমস্থার সমাধান আমাদের আরো প্রভাক্ষভাবে করবার চেন্তা
করতে হবে। আমাদেব এই রহস্থ ভেদ করতে হলে দাঁডাতে হবে ভাব ও
বন্ধর পার্থক্যেব ওপর।

ভ্রম একপ্রকার মিখ্যা অবভাস। অবভাস হচ্ছে ভাব ও বন্ধর মারখানে সমতার অভাব। যখন ভাব অর্থাৎ কিম্, সম্ভা থেকে অর্থাৎ তৎ থেকে বিচ্ছিন্ন হয়ে পড়ে তখন উৎপত্তি হয় অবভাবের। এই অর্থে সভ্যও এক-প্রকার অবভাস, কারণ সত্যতেও ভাবের বিচ্ছিন্নতা দরকার সত্তা থেকে। সত্য বিচাবে যে ভাব. বস্তুর প্রতি বিশেষণক্রপে আরোপিত হয় সেই ভাব বস্তু কর্তৃক গৃহীত বা স্বীকৃত হয়। বস্তুর গুণের সঙ্গে আবোপিত ভাবের সামঞ্জন্তই সত্য বিচাবের শ্বরূপ। ভাবেব সত্তা কর্তৃক গৃহীত হওয়া ছাডাও আর-এক দিক আছে, এর নিজম্ব অন্তিত্বের দিক। ভাব ভাবরূপে সাধাবণ, কিন্তু এব বাক্তিগত সন্তাও একটা আছে; যেহেতু ভাব একটা চৈত্রজ্ঞগতের ঘটনা মাত্র। ভাব ধর্ম-ক্লপে, ভার ঘটনা-ক্লপ থেকে বিচ্যুত বা বিচ্ছিন্ন। অথণ্ড অনুভূতির এক বা ততোধিক দিক যখন আরোপিত হয় তখন আবোপিত গুণগুলো বা বিশেষণগুলো অমুভূত দতা থেকে বিদ্দির হয়ে পডে। এই অবস্থায় সন্তাব সঙ্গে গুণের অবিদ্দিরতা থাকে ना ; कि छ य ७ १ । वादाशिक स्त्र मि वात- अकी विष्टित गर्छा-বিশেষ নয়। 'চিনি মিষ্ট' এই বাক্যে যে মিষ্টত্বের আরোপ আমরা করি সে মিউত্ব আমাৰ মনেৰ মিউত্ব-ভাবের অন্তানিহিত আর-একটা ঘটনা মাত্র নয়! निष्कत অखिएवर वर्थीर मानित्रक घटेना हिरमर वर्खिएवत कुमनाम, जाव একটা অবভাস মাত্র। এই বিচ্ছেদ-ধর্ম আরো স্পষ্ট হয় যখন সেই-সব ভাবের বিষয় আলোচন৷ করা যায় যেগুলো প্রত্যক্ষ অমুভব থেকে না এনে, শ্বভির পথে আমাদের মনে উদয় হয়। সেই অবস্থায় ভাবকে শ্বভিপটে অন্ধিত ছবির সঙ্গে সমীকরণ করা চলে না। আমরা সেইপ্রকার ভাব যখন কোনো সন্তান্ত প্ৰতি প্ৰয়োগ করি তখন তৎসম্পৰ্কীয় স্মরণজাত প্ৰতিছ্কি हित्क निकार बादबान कति ना। এই हिन्दिक बामता উপেका करवर शाकि। यथन ७१ ७ वह, वित्नव ७ वित्नश किम ७ ७९ এই इसे शाताय अथल অনুভবু বিভক্ত হয় তখন অবভানের জন্ম হয়। এই ধারা-ছটোর জন্ম

শব্দ হয়ে হটো পৃথক অভিছে পরিণত হওয়ার দিকে প্রবণতাও লক্ষ্য করা যায়। যে অবভাগে ভাব তার সন্তা থেকে বিচ্ছিন্ন হয়ে অন্ত এক তথ্যের শহিত সম্বন্ধ হয়ে সেই তথ্যকে গুণান্বিত করে সেই অবভাস বা অধ্যাসের নাম সভ্য। মানস-ঘটনা থেকে বিচ্ছিন্নতার দিক থেকে ভাব একটা সভ্য অবভাদ বা অধ্যাস, কিন্তু অহা সভার বিশেক্ষ্রেপে অবস্থানকালে একটা বস্তু। ভ্রমাত্মক ভাবও তার মানস-ঘটনারূপী তথা থেকে বিচ্ছিন্ন একটা বিশেষণ, কিন্তু এই বিশেষণ অক্ত যে বস্তুর সম্পর্কে প্রযুক্ত হচ্ছে তার সঙ্গে সংঘর্ষশীল। ভ্রমাম্বক জ্ঞানে যা হয় তা এই যে, প্রযোজ্য সতা প্রযুক্ত ভাবকে অস্বীকার করে; বিশেষ্মের বিমুক্ত বিশেষণকে গ্রহণে অসম্মতির নাম ভ্রম-জ্ঞান। সেইজ্ঞ ভ্রমও একপ্রকার অবভাস কিন্তু মিখ্যা অবভাস। ভ্রমের অন্তর্গত ভাব তার ঘটনারূপী নিজম্ব সত্তা থেকে পৃথক ; এবং অগ্র বস্তুর বিশেষণ হতেও অপারগ। তা হলে প্রশ্ন ওঠে, ১. এই ভাবকে বস্তু বর্জন করে কেন এবং ২. পরম বস্তুর মধ্যে এই মিথা। অবভাসের স্থান কি, যেহেতু এর একপ্রকার অন্তিত্ব অনস্বীকার্য ? ৩, বস্তু তখনই একটা ভাবকে বর্জন বা অস্থীকার করে যখন ভাবটির মধ্যে কোনে। স্বতোবিরোধ বর্তমান। যা ৰম্বন্থানীয় তা সংগতিপূর্ণ। সুতরাং কোনো ভাবে অসংগতি থাকলে বস্তর ৰঙ্গে তাকে খাপ খাওয়ানো যায় না। অক্ত ভাবে বলতে গেলে এই বলতে हम य, यथन कारना अन जारतान कतात करल कारना वस्त धर्म विरताध উপস্থিত হয় তথন সেই আরোপকে ভ্রমান্ত্রক অভিহিত করা চলে। যেখানে স্ক্তার মধ্যে বিবদমান গুণ আছে সেখানে এই গুণকে স্তার প্রতি আরোপ कर्ताचे जमाञ्चक विहादतत छेम्छव इत्व।

শ্রম-সম্বন্ধীয় এই সাধারণ মত স্পাইতের হয়ে উঠবে যদি এর বিবোধী যুক্তিগুলোর আলোচনা করা যায়। অনেকে মনে করেন অফুভব থেকে বিচ্যুতির নামই শ্রমজ্ঞান। অনেক সময় এও বলা হয় যে স্মৃতিকে প্রজ্যকরপে গ্রহণ করবার জন্তাই শ্রম জন্মায়। এই-সব যুক্তি অগভীর ও অকিশিংকর।

প্রথমত আমাদের জ্ঞানের কতটা অহুভবপ্রাপ্ত এটা সহজে বের করা অসম্ভব। দ্বিতীয়ত বর্তমান অহুভবকে সত্যের মাপকাঠি হিসাবে বাবহার করাও অসম্ভব। তৃতীয়ত এটা আমাদের অতুত কুসংস্কার যে প্রত্যক্ষ

ৰাছ অমুভৰ কৰনো মিখা। হতে পাৱে না। এবং বাহু ঘটনার মতে। আন্তর ঘটনাও যে একটা তথা হতে পারে এ কথা না বুঝ তে পারা এক মারাত্মক অন্ধত । অনুভবে যা আমরা পাই তার ধর্মে যদি অসংগতি থাকে তা হলে আমরা যে অর্থেই অনুভবপ্রাপ্ত তথ্যকে নিই না কেন দেই ংর্ম কখনে। বাস্তব বলে গৃহীত হতে পারে না। অনেকে আপত্তি করবেন যে অকুভবের মধ্যে কখনে। অসংগতি নেই। এমন হতে পারে যে কোনো বিষয় সহজে সত্যজ্ঞান ও মিথ্যাজ্ঞান কিছুই না থেকে আমাদের শুদ্ধ অজ্ঞান থাকতে পারে। কোনো এক বাকাকে হয় সভা হতে হবে, নয় হতে হবে মিখা। কিন্তু এই বিশেষ মুহ তে আমার পকে একটা বাকা সভা বা মিখা। কিছুই না হতে পারে। তবুও এ কথা আমরা জানি যে যদি কোনো বাকা মিথা। বিবেচিত হয় তার কারণ হল দেই বাকান্থিত ধর্মের আত্ম-অসংগতি। আপত্তিকারক বলবেন, এ মত অগ্রাহ। দৃষ্টান্তম্বরূপ এই বাক্য নেওয়া याक : त्य कारना এक निर्मिष्ठ नमरा अविन। इस परिष्ट ना इस परि नि। এই বাক্য ভ্রমাত্মক বিবেচিত হবে যখন বাহু ঘটনার সঙ্গে তার অমিল দেখা যাবে, বাক্যের অন্তর্গত কোনো আত্ম-অসংগতির জন্ত নয়। এর উত্তরে আমরা বলব যে বাহু ঘটনার সঙ্গে মিল না থাকাতে বাক্য বা অবধারণকে ভ্রমাত্মক বিচার কববার জন্ম অতিরিক্ত হেতু আছে। হেতু না থাকলে আমরা ঘটনার সঙ্গে অমিলকে দোষ হিসাবে গণ্য করি কেন ? একই ঘটনার ঘটা এবং না ঘটা একই নির্দিষ্ট কালে যদি অসংগতিপূর্ণ না হয় তা হলে শুদ্ধ অমিলের উপর ভিত্তি করে বাকাটি ভ্রমাত্মক এ কথা কি বলা চলে ? মনে করুন, ক্ষুদিরামের ফাঁসি হল কিন্তু আমি বলছি নরেনের ফাঁসি হয়েছে। (এখানে ব্রেডলি, জন ও উইলিয়মের ফাঁসির দৃষ্টান্ত দিয়েছেন) আমার বাক্য মিখ্যা হবে, যেহেতু কুদিরাম ও নরেন কুজনের কাঁসি সতা হতে পারে না এবং কুদিরামের ফাঁসির ঘটনা একেবারে সংশয়াতীত; সূতরাং আমার ভ্রম অন্তিত্ব সম্ভব নয়; অথচ আমি বলতে চাইছি এই ফুটোই ঘটেছে। এই ফুটো घटेनात मर्था (य विरत्नाथ चाहि चामि नका कवि न।। यथनरे शत्रच्यात्रविरताथी বর্ণনা বস্তুর সম্পর্কে দেওয়। হয় তখনই অমের উৎপত্তি। কোনো বিশেষণ আরোপ ক্রতে গিয়ে যদি বিরোধের উৎপত্তি হয় তথনই এম উপস্থিত হয়।

खरमङ मरक भाक्रमार्थिक वस्त्र मथक कि ? अम रनरे ध कथा बना हरन ना। किन्न कि वार्य जान नश्गिक मन्त्र भागमार्थिक भनार्थन नरक ? वसरक ধিকার দিতে পারি, কিছু ধিকার তো আর যাছর কাজ করতে পারে না। ধিকারের ফলে ভ্রম উড়ে যার না। সুতরাং ভ্রমকেও বস্তর সীমানার মধ্যে ম্বীকার করে নিতে হবে। ভ্রমও সভ্য, জরে ভ্রম অংশত সভ্য। অসম্পূর্ণ ও আংশিক বলেই অসত্য। আমরা ভ্রমকশত যা কিছু আরোপ করি পরমতত্ত্বের ওপর তার সবই সত্য। কিন্তু আমাদের দোষ হচ্ছে আমরা এর পরিপূরক অবস্থার কথা ভূলে যাই। মিখ্যা অবভাসের সংঘর্ষও পরম-তত্ত্বের মধ্যে গৃহীত হয়। কিছু যা আমাদের কাছে বিরোধ ও সংঘর্ষ-রূপে আদে তা এক বৃহত্তর সমন্বয়ের মধ্যে স্থান পায়। কিন্তু কি প্রকারে এই বিরোধকে সমন্বয় গ্রাস করে তা মানুষী বৃদ্ধি দিয়ে ধারণা করা সম্ভব নয়। প্রত্যেকটা ভ্রম ও সংঘর্ষ কিভাবে পারমার্থিক বস্তুর মধ্যে রূপান্তরিত হয়ে সামগ্রিক সমন্বয়ে পরিণত হয়, সে সম্বন্ধে বিশদ ধারণা করতে আমরা পারি না। কিন্তু একটা সাধারণ ধারণা করা সম্ভব। বে নিয়ম বা ধারা-অনুযায়ী এই সমন্বয় সাধিত হয় সে সন্থকে একটা অসম্পূর্ণ ধারণা আমরা করতে शाति।

বিরোধ নিরদনের একমাত্র পথ হচ্ছে বৃহতের মধ্যে মৃত্যু-স্বীকার। একটা ক্ষুদ্র বিরুদ্ধ সন্তার পার্থক্যের পরিবর্তে যখন রহন্তর সন্তার মধ্যে একটা প্রভেদ পাওয়া যায় তখন বিরোধ-জনিত সংঘর্ষের অবসান হয়। মনে করুন 'ক' সন্তার মধ্যে 'খ' ও 'গ' গুণ আছে, যারা পরস্পরবিরোধী। এখানে যাকে আমরা 'ক' সন্তা বলেছি সেটা যদি আসলে আরো জটিশতর সন্তা হয়ে থাকে যেমন 'ক + চ', তা হলে এই বিরোধের মীমাংসা সন্তবপর। কারণ 'ক'-এর মধ্যে 'খ' গুণ ও 'চ'-এর মধ্যে 'গ' গুণ অবস্থান করতে পারে।

উপম। দিয়ে যুক্তির কাজ সারা যায় না; কিন্তু একটা উপমা দিলে হয়তো ব্যাপারটা অনেক পরিষ্কার হওয়ার সন্তাবনা আছে। মনে করা যাক, একদল বিদেহী আন্ধা তাদের দেহ ত্যাগ করে নিশীথে ভ্রমণে বেরিয়ে নুতন নুতন সম্বন্ধ সংস্থাপন করে, পবের দিন সকালে এলে নিজের নিজের দেহে প্রবেশ করল। এই ব্যাশারটা হল অনেকটা নত্যের সারিল। আন্ধ যদি বিদেহী আশ্বাদের মধ্যে কেউ তার অভিত অভিততা নিয়ে অন্তের কেছে প্রবেশ করে বনে, তা হলে ব্যাপারটা হবে অনের সমতৃল্য। অপর শক্ষে এই বিদেহী আশ্বাদের দলের যে সম্রাট লে এই পরবর্তী ব্যাপারটার অক্ষ্রিতি বিরোধটা কেন ঘটেছে স্পট্টই ব্যতে পারল এবং এই পরিস্থিতির মজাটা সম্পূর্ণ উপতোগ করল। সে ব্যল অমটার উৎপত্তি হয়েছে এইজন্ত যে, প্রত্যেকেই 'ইহা' ও 'আমার' বন্ধনে আবদ্ধ হয়ে আছে।

আপত্তি উঠবে যে আমাদের ব্যাখ্যা সম্পূর্ণ অসম্পূর্ণ। জ্রমে সংবর্ষের শুরু নেতিমূলক দিকটাই নেই, এর মধ্যে একটা অন্তিমূলক দিকও আছে; সূত্রাং যা কিছু ল্রমে ধরা পভছে সবই পারমার্থিক তত্ত্বের বৃহত্তর পরিধির মধ্যে স্থান পেলে সমস্থাটা থেকেই যার। আমি যে জ্রমাত্মক জ্ঞানের অধিকারী তার একটা বিশিষ্ট রূপ ও অন্তিবাচক সন্তা আছে। আমি জ্বমে যা পাচ্ছি, আমি যে ভাবে পাচ্ছি সেই ভাবে এটা পরমতত্ত্বের মধ্যে আছে কি ? সূত্রাং ল্রমের উপাদানগুলো বৃহত্তর সন্তার মধ্যে আছে মেনে নিলেও ল্রমের বিশিষ্ট বোধটাও যে তার মধ্যে আছে তা মান। হয় না।

আমরা আগেই এই সিন্ধান্তে এসেচি যে পারমার্থিক বস্তু শুধ্ সম্বন্ধের শৃঞ্জাল। নয়। পারমবস্তু হচ্ছে শৃঞ্জালার অতিরিক্ত এক সমন্বয়ী বোধ বা সামগ্রিক অনুভব এবং শৃঞ্জালা তার অন্তর্গত মাত্র। সুতরাং ভ্রমের অন্তিবাচক সন্তু। অর্থাৎ তার স্বতন্ত্র ও বিশিষ্ট সন্ত্রাও যে পারমার্থিক বোধের সমন্বন্ধের দ্বারা অনুগৃহীত হবে এই কথা আমাদের বিশ্বাস করতে হয়।

এই টুকু বললেই ভ্রম-সম্বন্ধীয় সমস্ত প্রশ্নের মীমাংলা হর না। তবে আমাদের প্রধান সমস্থার একটা সমাধান হয়েছে। ভ্রম ও সত্য চুইই আছে এবং প্রতীয়মান বা আবভালিক সন্তারূপে কোনোটাই তত্ত্ববন্ধ নয়, পরমার্থ নয়। পরমতত্ত্বের রহত্তর পরিবেশের মধ্যে নৃতন রূপে সজ্জিত হয়ে ভ্রমের উপাদানগুলো সত্যে পরিণত হয়। ভ্রমের একদেশদশিতার মধ্যে লক্ষিত হয় ভোনের এক দেশদশিতার মধ্যে লক্ষিত হয় কোনো এক অংশের প্রতি ওক্ষত্ব আরোপ করার জ্বতাধিক প্রবশ্তা। এই প্রবণতার রহন্তর প্রয়োজন আছে।

প্রত্যেক শুম কিন্তাবে পরমতদ্বের মধ্যে স্থান পায় তা আমাদের পক্ষে দেখানো অনম্ভব। কিন্তু আমাদের বর্জমান মতবাদটি অনম্ভব কিংবা ফুর্বোধ্য নয়। এই মত সম্ভবপর; এর সম্ভাব্যভাব ওপর আমরা লোব দিছিছ। পরস্ক ভদ্ধ সংগতিপূর্ণ ও সমন্বয়ময় হতে বাধ্য। ভ্রমের দৃষ্টাপ্ত দেখিয়ে আমাদের প্রতিপক্ষ এই প্রমাণ করতে চান যে, যেখানে যা নেই তাও আছে বলে প্রতিভাসিত হছে দেখানে পারমার্থিক বস্তুর সুসামঞ্জ্য বাধিত হতে বাধ্য। আমরা এই দেখাতে চেয়েছি ভ্রমের পক্ষে সংশোধিত হওয়। সম্ভবপর এবং পর্মতত্ত্বের রহত্তর চৈতত্যের মধ্যে ভ্রমের অন্তর্ধান হওয়াও সম্ভবপর। আমাদের প্রতিপক্ষের এমন কোনো জ্ঞান নেই যার থেকে তিনি বলতে পারেন যে ভ্রম-প্রতাক্ষ পর্মতত্ত্বের সংগতি বাধিত করছে। আমরা বিভিন্নরূপে যেসব ভূল দেখছি বা ব্রুছি সেগুলো সবই পর্মতত্ত্বের চৈতত্যের অক্ষ হয়েও সেই চৈতন্য ভ্রমহীন অখণ্ড, অবিচ্ছিন্ন ও অব্যাহত থাকতে পারে। আমাদের সিদ্ধান্ত এই যে, যা হওয়া সম্ভবপর এবং সাধারণ নীতি-অনুযায়ী যা হতে বাধ্য তা নিক্ষয়ই আছে।

मश्रममं व्यथात

অশুভ বা অনিষ্ট বা অমঙ্গল

পারমার্থিক তত্ত্বের সঙ্গে ভ্রমের সংঘর্ষের একটা সামঞ্জস্ত করা গিয়েছে। অনিন্টের বেলাতেও এইরকম সিদ্ধান্ত প্রয়োজন।

আমরা সাধারণত ধারণা করি যে ঈশ্বর বা পরমসন্তা হচ্ছে এক নীতি-মান পুরুষ। এই ধারণা থাকলে অনিষ্টের সঙ্গে পরমতত্ত্বের সম্বন্ধ নির্ণয় করা অসম্ভব হয়ে পড়ে। পরমসন্তা যে শুভ ও অশুভ, ইন্ট ও অনিষ্টের শাসন মেনে চলে এরকম কল্পনা করবার কোনো যুক্তি নেই; সুতরাং আমরা যে-সব নৈতিক তত্ত্বের কথা বলি সেওলোর অমুশাসন পরমতত্ত্ব মানতে বাধ্য নয়। এইটুকু বললেই অবশ্য সমস্তাটা খুব সহজ হয়ে ওঠে না। সেইজন্ত এই বিষয়ে আমাদের কি জিজ্ঞান্ত তার আলোচনা করা যাক।

জনিষ্ট তিন প্রকার: ১০ হৃংখ ২০ কাম্য বস্তুলাভে অসামর্থ্য বা জ্বপারগতা ও ৩০ অনৈতিকতা বা চ্নীতি। ভৃতীয় প্রকার জ্বভ্রভের বিষয় পরবর্তী এক অধ্যায়ে আলোচনা করা যাবে। কেউ অস্বীকার করতে পারেন না যে তৃ:খ আছে। এবং আমি অবশ্য স্বপ্নেও এ কথা বলব না যে তৃ:খ অভভ বা অনিষ্ঠ বা অমঙ্গল নয়। তৃ:খ যদি থাকে, তা হলে পরমুসন্তা বা ব্রহ্মেরও কি তৃ:খবোধ আছে ? পরম চৈতন্যের অন্তরে প্রবেশ করে তৃ:খের কি কোনো রূপান্তর ঘটে যার ফলে সেখানে তু:খ থেকেও তু:খরুপে অনুভূত হয় না ?

আমাদের ব্যক্তিগত অভিজ্ঞতা দিয়ে বিচার করলে দেখতে পাই হংখের শক্তি হ্রাস সম্ভব। রহন্তর সুখবোধের মধ্যে ক্ষুদ্র হংখবোধের হারিয়ে যাওয়ার অভিজ্ঞতা আমাদের আছে। এবং এই-সব ক্ষেত্রে হংখবোধ যে একেবারে নই হয়ে যায় এমনও বলা চলে না। স্থান-বিশেষে হংখবোধ সত্ত্বেও মোটামুটি রহন্তর স্বাচ্ছন্দ্য বা সুখবোধের অভিজ্ঞতা আমাদের আছে। হংখবোধের অপেক্ষা সুখবোধের আধিক্য থাকলেই আমরা মোটামুটি সুখী। পরমতত্ত্বের নিরতিশয় বা পূর্ণ চৈতন্তে, হংখারুভ্তির তুলনায় সুখারুভ্তির অপেক্ষাকৃত আধিক্য আছে এই আমরা আশা করি এবং তা থাকলেই যথেষ্ট।

হৃংখ-প্রাধান্তবাদী বলবে, 'হাঁ, সুখ ও হৃংখ হৃইই আছে : কিন্তু বিশ্বে হৃংখ বেশি, সুতরাং পরমচৈতন্ত হৃংখভারাক্রান্ত।' হৃংখ-প্রাধান্তবাদের আলোচনা করতে গেলে হৃংখ-প্রাধান্তবাদ ও সুখ-প্রাধান্তবাদ এই হুইপক্ষের মনন্তান্তিক যুক্তিগুলোর পর্যালোচনা দরকার। আমার মতে উভয় পক্ষের যুক্তি আলোচনা করে হৃংখ-প্রাধান্তবাদ সমর্থন করা যায় না। নিরপেক্ষ বিচার করলে বিশ্বে হৃংখের চাইতে সুখের আধিক্য পরিলক্ষিত হয়, য়িণ্ড সুখ ও হৃংখের তারতম্যের পরিমাণ নিখুঁতভাবে নির্ণয় করা যায় না। চতুর্দশ অধ্যায়ে আমরা সাধারণভাবে আলোচনা করে এই সিদ্ধান্তে পৌচেছি, যে পারমার্থিক চৈতন্য আনন্দময়, তাতে হৃংখের চাইতে সুখের অমুভব বেশি। এ ছাড়া সংসারেও আমরা দেখতে পাই হৃংখের চাইতে সুখ বেশি। বিনা দিখায় আমরা হৃংখ-প্রাধান্তবাদকে বর্জন করতে পারি।

পরমসন্তায় তৃ:বের নিরসন হওয়ার সন্তাবনা আছে আমরা দেখেছি।
এবং আমাদের অভিজ্ঞতাতেই রহত্তর সুবের অংশরূপে তৃ:খ বে অনেকটা
নিক্তির হয় তার সমর্থনও পাই। তা ছাড়া সাধারণ যুক্তিতে পরমসন্তায়
বা পরমতদ্বে তৃ:বের চাইতে সুখ অধিক, এই সিদ্ধান্তে আমরা এসেছি।

সুতরাং শ্রমের বেলাতে যেমন এখানেও তেমন, যা হওয়া সম্ভব ও হওয়া অবশ্রম্ভাবী তা নিশ্চয়ই আছে।

অনেকে হয়তো আরো একটু অগ্রসর হয়ে বলতে চাইবেন পরমতত্ত্ব হংশ শুধৃ তার বৈশিষ্ট্য হারায় না, ছংশ স্কখবোধকে তীক্ষতর করতে সাহায্য করে। এবং হয়তো তাও হতে পারে; কিছু তাই যে হয় এ কথা বলবার মতো কোনো যুক্তি দেখি না। সসীম জীবের অভিজ্ঞতায় আছে বিমিশ্র সূখ; জীব ছাড়া অন্য কোনো সসীম সন্তার বোধ হয় সুখবোধ নেই; সুতরাং পরমতত্ত্বে অবিমিশ্র সুখ কল্পনা করবার কোনো প্রয়োজন নেই। পরমতত্ত্বে ছংখ-অনুভূতির চেয়ে সুখ-অনুভূতির আধিক্য থাকলেই তার পরিপূর্ণতা বজায় থাকে। পরিমাণ বা মাত্রার বৃদ্ধিতে পরিপূর্ণতা আরো বেশি নির্দোষ হয় এ ধারণা ভুল।

এবার ব্যর্থতা, অপচয় ও উচ্ছুখলতার বিষয় খালোচনা কুরা যাক। সমস্ত বিশ্বকে আকিম্মিকতার এক হুজের ক্রীড়া বলে মনে হয়। আমাদের জীবনে ও প্রকৃতিতে যে সংগ্রাম নিয়ত চলে তার মধ্যে শত শত উদ্দেশ্য অসিদ্ধ থাকে, হয়তো মাত্র একটা উদ্দেশ্য সফল হয়। এইতো হল আমাদের পুরানো নালিশ বিশ্ব সম্বন্ধে। চতুর্দিকে ব্যর্থতা ছড়ানো আছে কেন ? কিন্তু নালিশের উত্তরে একটা সন্দেহ জাগে। প্রকৃতির কি সত্যিকাবেব কোনো লক্ষ্য বা উদ্দেশ্য আছে ? যদি কোনো উদ্দেশ্য না থাকে তা হলে যে-অর্থে বার্থতা শব্দের আমরা ব্যবহার করছি সেই-অর্থে কোনো অনিষ্ট বা অশুভের অন্তিত্ব নেই। এই বিষয়ে আলোচনা বর্তমানে স্থগিত রাখা যাক। যখন প্রকৃতি সম্বন্ধে আলোচনা করব তখন এই বিষয়ে আবার মনোনিবেশ করা যাবে। আমি শুধু বর্তমানে, বারা প্রকৃতির অন্তর্নিহিত উদ্দেশ্য কল্পনা করে তার বার্থতার ভিত্তিতে প্রকৃতি ও পরমতত্ত্বকে অভিশপ্ত করেন, তাদের মত-বাদের আলোচনা করব। প্রথমত আমরা বলতে পারি যে, যে-সব উদ্দেশ্য প্রকৃতির উদ্দেশ্য বলে বিবেচিত হয় সেগুলো আমাদের ভ্রমান্মক বিচারের **এই-সব কল্পিত উদ্দেশ্য খুবই সংকীর্ণ এবং যদি সেগুলোকে** বৃহত্তর উদ্দেশ্যেব অংশীভূত করা হয় তা হলে ব্যর্থতার অভিযোগ আর করা চলে না; যে-সব ব্যর্থ উদ্দেশ্য আমাদের চোখে পড়ে সেগুলো এক বৃহত্তর দার্থকতার মধ্যে স্থান পেয়ে অদৃশ্য হয়ে বাষ। বেমন ভ্রমান্সক জ্ঞানের

বেলা আমরা লক্ষ্য করেছি যে কুল্ল জম রুহত্তর জ্ঞানের মধ্যে সামপ্তক্ত লাভ করে, শুমন্ধণ পরিত্যাগ করে, তেমনি কুল্ল অভ বা আনিষ্ট বা অমঙ্গল রুহত্তর ইন্টের বা মঙ্গলের অঙ্গীভূত হয়ে অনিষ্ট বা অমঙ্গল আর থাকে না। প্রকৃতিতে ও মনুয়াজীবনে আংশিক উদ্দেশ্য বা পুরুষার্থ লাভের বেদনা বা শংঘর্ষ পূর্ণ ও রুহত্তর উদ্দেশ্য ও সার্থকতার মধ্যে এই একই ভাবে সংগতি লাভ করে। জমের বেলায় যেমন ল্রমের একদেশদর্শিতারও পর্মতত্ত্বে স্থান আছে, সেইরকম আমাদের ব্যর্থতা ও বেদনাও বোধ হয় পর্মতত্ত্বের পরিপূর্ণ সংহতিব সহায়ক। কিন্তু সমস্ত বেদনা ও ব্যর্থতা পর্মতত্ত্বের মধ্যে কিভাবে চরম সার্থকতায় পরিণত হয় তাব বিশ্বদ বর্ণনা আমরা দিতে পারি না। তবে যেহেতু পর্মসন্তা পূর্ণ, সূত্রাং সুষ্ম সামপ্তক্ত তার হ্বরণ হতে বাধ্য।

এবার নৈতিক দোষ বা ক্রটিব কথা বিবেচনা করে দেখা যাক। এটা শুধু বার্থতার ব্যাপার নয়, বার্থতা আসে যখন ভাবের উপযোগী সন্তাব উদয় না হয়। কিন্তু নৈতিক দোষ বা ক্রটির মধ্যে আছে প্রকৃত বিরোধ ও সংঘর্ষ। নৈতিক চ্ন্নতির স্বরূপ বিলেষণ করলে দেখা যায় যে, একটা ভাব সন্তায় রূপান্তরিত হতে চ ছে কিন্তু সন্তা ভাবকে রূপ দিতে পাছে না, শুধু মাত্র এই নয়, সত্রা ভাবের বিরোধিতাও করছে। নৈতিক সংগ্রামের মধ্যে শুধু বার্থতা নেই, বিরোধ বা সংঘর্ষও আছে। ধর্ম কি জেনেও ধর্মে প্রবৃত্তি না হওয়া, এই তো হছে নৈতিক সংগ্রামের আদিম রূপ। আন্ত পক্ষে এটাও টিক যদি এই ধর্ম ও অধর্মের সংগ্রাম না থাকে তা হলে নৈতিক জীবনও থাকে না।

নৈতিক বিচারে যা অশুভ বা অমঙ্গল তা শুধু নৈতিক অভিজ্ঞতার অন্তর্ভুক্ত এবং নৈতিক অভিজ্ঞতা অসংগতিতে পূর্ণ। এক দিকে নৈতিক জীবনে অধর্মকে সম্পূর্ণ জয় করে আমরা আমাদের অক্টাতসারে ধর্ম ও অধর্মের বাইরে যেতে চাই; অশ্য দিকে ধর্ম ও অধর্মের বিরোধ না থাকলে নৈতিক জীবন সম্ভবপর নয়। এইখানেই নৈতিক অভিজ্ঞতার অসংগতি। এক দিকে অধর্মের পরাজয় চাই, অশ্য দিকে অধর্মের বিশ্বমানতা চাই। এই বিষয়ে পরবর্তী অধ্যায়ে আবার আলোচনা করা যাবে। নৈতিক জীবনে বর্মকে আত্রয় করেই আমরা ধর্ম ও অধর্মের ধন্মতীত অভিনৈতিক ক্ষেত্রে উপনীত হই। অতিনৈতিক ক্ষরে এলে নৈতিক জীবনের অবসান হয়।

নৈতিক জীবনের এই অতিক্রম করবার ও উর্ধ্ব মুখী প্রবৃত্তি স্বীকার করে
নিলে চুনীতির অতিক্রজনিত অতিযোগগুলোর একটা সন্থন্তর পাওয়া যায়।
নৈতিক সংগ্রামের জন্ত যে ভাবকে ইউ বা মঙ্গলের বিরুদ্ধে অনিউ বা অমঙ্গলরূপে আমরা আকাজ্জা করি সেই অনিউ নৈতিক জীবনের এক রহত্তর পরিবেশের মধ্যে সংগতিলাত করতে সমর্থ, এটা ইআমরা ব্বতে পারি। আমরা
(না বুরো) সাধারণত এই তল্পের কথাই বলে থাকি, যখন বলি যে অধর্মের
পরাজয় অবশ্রস্তাবী। অধর্ম রহত্তর ধর্ম বা ইন্টের অঙ্গ হিসাবে কাজ করে
এবং অধর্মও এই অর্থে ধর্মের সহায়ক হয়। তবে নৈতিক ইচ্ছার সঙ্গে
ভূলনা করলে অধর্ম কতটা ও কিভাবে ইউ তা পরে বিচার করা যাবে।
তব্ও এইটুকু ব্বতে পারলেই যথেষ্ট যে ঈশ্বরের ইচ্ছা রাম ও ক্ষেত্র মধ্য
দিয়ে যতখানি পূর্ণ হয় রাবণ ও কংসের মধ্য দিয়েও ততখানিই পূর্ণ হয়।
(ব্রেডলি এখানে কাটিলাইন ও বজিয়ার দৃষ্টাস্ত দিয়াছেন।) এর কারণ
ঈশ্বরের অভিপ্রায়কে আমাদের নীতির বিচার দিয়ে ধরা যায় না, সেই
অভিপ্রায় অতিনৈতিক। আমাদের নৈতিক আদর্শ অসম্পূর্ণ ও ক্ষুদ্র।

কিছ হয়তো কেউ বলবেন যে, নৈতিক ক্রটির মধ্যে শুধ্ অসম্পূর্ণতা ও সংকীর্ণতা নেই, তার মধ্যে একটা সংঘর্ষের বা সংগ্রামের রূপও আছে। এই বিক্রমতার স্থান কোথায়? যেমন ভ্রমের আলোচনায় আমরা দেখেছি, সেইরকম নৈতিক ক্রটির মূলে যে ধনাত্মক বিক্রম-ভাব আছে সেটাও হয়তো পরমতন্ত্রের সংগতি-সংগীত সম্পূর্ণ করতে সাহায্য করে। যেমন কোনো যন্ত্রের মধ্যে তার বিভিন্ন অংশের চাপ ও বাধা সেই যন্ত্রের সামগ্রিক সাফল্যের অন্তর্কুল, যেমন কোনো অংশবিশেষের সংঘর্ষ, সমগ্র যন্ত্রের রহত্তর উদ্দেশ্য সার্থক করতে সমর্থ, তেমনি নৈতিক সংগ্রামের সংঘর্ষমূলক বোধও রহত্তর পরিপূর্ণতার উপযোগী হতে পারে। এটা খুবই সন্তব সূত্রাং এই সামঞ্জ যথন সম্ভব ও নিতান্ত প্রয়োজন তথন এই সামঞ্জ নিশ্চয়ই আছে— এইটুকু বলেই আমরা ক্রান্ত হব।

আর-একটা আশহার কথা আছে। আমরা বারবার একই যুক্তি প্রয়োগ করছি বিভিন্ন বিষয়ের মীমাংলার জক্ত। আমরা বলে আসহি, সমস্ত বিভেদ পারমাধিক ভড়ের মধ্যে এলে রূপান্তরিত হয়ে লামঞ্জ লাভ করে। পরমতত্ত্বে এলে সমস্ত সক্ষরের অবলান হয়, এবং সেগুলো এই ভড়ের মধ্যে भीन इय । कि छाटर इय, जामता कानि ना । এই नमय এই जानि উঠতে পারে যে, যখন সমস্ত প্রকার সন্তাই পরমতত্ত্বের মধ্যে একাকার হয়ে লয় প্রাপ্ত হয় তখন এই তত্ত্বে কোনো বৈচিত্র্য নেই; কারণ এই ভত্ত্ব সর্ব-প্রকার পরিচয়গ্রাসী ও বৈচিত্র্যগ্রাসী। সুতরাং পরমতত্ত্ব একপ্রকার শৃষ্ট নিরাভরণ নিস্প্রোজন পদার্থ। আমরা বলব এই যুক্তি বারা দেন তাঁরা আমাদের বক্তব্য ঠিক বুঝতে পারেন নি। এ কথা সত্য, আমরা জানি না সম্বন্ধোত্তর অনুভবের ম্বরূপ কি ; কিছু সম্বন্ধের অবসান হলেই যে অনুভবের अश्वर्य करम यादव जा वना याम्र ना। वित्नय वित्नय विद्वांथ त्य कि श्वकादन সমন্ত্রয় প্রাপ্ত হয় তা আমাদের বৃদ্ধির অগোচর। কিন্তু সেটা স্থীকার করলেই কি এও স্বীকার করা হয় যে পরমতত্ত্বের বা পরমার্থের মধ্যে যাবতীয় সন্তার বৈশিষ্ট্য রক্ষিত হয় না ? এবং পরমতত্ত্ব একটা নিছক একদেয়ে, স্বাদহীন ও রসহীন বস্তু ? এই বিষয়ে আমাদের উত্তর এই যে, যদিও কিভাবে সমগ্রের মধ্যে সমন্ত রক্ষিত হয় আমরা জানি না, এইটুকু আমরা জানি যে সমন্তই সমগ্রের মধ্যে স্থান পায় এবং সমগ্রকে পরম ঐশ্বর্যশালী করে। পরমতত্ত্বের স্বাদ, পরম স্বাদ। প্রত্যেক সংঘর্ষ ও বিরোধ পরমতন্ত্র বা ত্রন্ধের সমন্ত্রী-অনুভবের অংশ হয়ে সেই অনুভবকে আরো রসাত্মক করে, পরিপুষ্ট করে। মাতুষকে এই আশ্বাস দেওয়া যেতে পারে যে, দুখ্যমান জগতের ক্লপ, রস, বর্ণ ও গন্ধ প্রত্যেকটাই পরমতত্ত্বে মিলিত হয়ে আরো অপরূপ দৌন্দর্ধের সৃষ্টি करत । मिश्रमा शांतिस शिस मत्त्र ना, व्यम् रूस धर्ठ ।

जहामन जनात

দৈশিক ও কালিক অবভাস

দেশ ও কাল, কোনোটাকেই বন্ধ বলে বীকার করা যায় না, এ আমরা নেখেছি। চূটোর মধ্যেই এমন অসংগতি আছে যে এগুলোকে তদ্ধ বলে গ্রহণ করা চলে না। দেশ ও কাল অবভালবিশেষ। কিন্তু অবভাল হলেও চূটোর, একপ্রকার অভিত্ব নিশ্চয়ই আছে। সুতরাং পার্মাধিক বন্ধর মধ্যে এওপোর কোনো একপ্রকার স্থান দিতেই হবে; কিন্তু তারা শারমাধিক অন্তের গুণ কিভাবে হতে পারে ?

দেশ ও কালের অবভাসের উৎপত্তি কি করে হয় এবং কি করে অবংগতিছ্ট দেশ ও কাল প্রমতত্ত্বের মধ্যে বাস্তব হতে পারে, এর জ্ঞান মানুষের পক্ষে অসম্ভব। এবং আমরা বলতে চাই যে, এই অসম্ভব জানের প্রয়োজনও নেই। আমরা যা ভানতে চাই তি হচ্ছে এই যে, দেশ ও কালের অবভাসের দকে পরমতত্ত্বের মিলন হয়েছে কি না। আমাদের প্রধান যুক্তি হচ্ছে এই যে, পরমতত্ত্বে মধ্যে দেশ ও কালের ছন্দ্রের মীমাংসা হওয়া নিতান্ত দরকাব এবং পরমতত্ত্বের পক্ষে এই দ্বিবিধ অবভাসের অসংগতিগুলো অতিক্রম করে রহত্তর সমন্বয়ের মধ্যে সেগুলোকে ধারণ করা সম্ভব; সুতরাং দেশ ও কাল পরমতত্ত্বের সঙ্গে সংগতি লাভ করেছে, এই সিদ্ধান্ত এক্ষেত্রেও মানতে হবে। মনভজের দিক থেকে সময়ের জন্ম সময়হীন অনুভব থেকে হয়েছে এ দেখানো সম্ভব নয়। নিম্নন্তরের ও অতি-প্রাথমিক অবস্থার সময়ের জ্ঞানকে বিলেষণ করেও দেখানো সম্ভব নয় যে তাব মধ্যে প্রথম থেকে কালের অকুভৃতি ছিল না। তত্ত্বদর্শনের পক্ষে এইরকম অনুসন্ধানের কোনো গুরুত্বও নেই। সময় যদি অবস্তুই না হয়, তা হলে অপরিবর্তনশীল পরমতত্ত্বতো বিকৃত ৰনের কল্পনা মাত্র। অপর পক্ষে সময়কে একেবারে অবস্তু বললেও চলে না। কারণ আমাদের মতো সসীম জীবের অভিজ্ঞতায় পরিবর্তনের অনুভব হল অতি-প্রত্যক। সুতরাং সময় এমন একটা তথ্য যাকে পুরো বোঝা যায় না। অপরিবর্তনশীল পরমতত্ত্বের দক্ষে পরিবর্তনের সামঞ্জস্ত কিভাবে রক্ষিত হয় তা আমাদের পক্ষে ধাবণা করা অসম্ভব। কিন্তু সময় কেন ও কিভাবে অবাস্তব যদি না বুঝে থাকতাম তা হলে এইজন্য নিদারুণ অসুবিধায় পডতে হত। কিছু আমরা জেনেছি যে সময় অবস্তু যেহেতু সমগ্নের ধারণ। অসংগতি-পূৰ্ণ এবং সেইজন্য কালকে আমরা অবভাস বলেছি। এইটা বৃঝতে ঘখন পেরেছি তখন আমরা ধারণাও করতে পারি যে কালের অসংগতি প্রমতত্ত্বের মৰো পূরীভূত হওয়া সম্ভব। সতা-নিৰ্ণয়ে ওপু অফুভব বা অভিজ্ঞতার দোহাই দিলে চলে না। একটা কিছু আমার মধ্যে বা বিখে আছে এই প্রভাক অক্তবের ওপর ভিত্তি করে বলা চলে না বে, যা আছে বলে আমি অকুতৰ कबिर जो पश्च। जञ्जविहारतत्र नमग्न कारना जन्छवरे विहारतत्र जिस्त मग्नः

এবং তত্ত্বদর্শনে যাকে আমরা সত্য বলে সম্মান দেখাতে বাধ্য হই, একমাত্র তাকেই সত্য বলে ধীকার করি। তত্ত্বদর্শনে অন্ধ সম্মানের বিষয় কিছুই নেই। সেখানে বিচার-ফলে যা প্রতিষ্ঠিত হবে সেটাই স্পষ্টত ও অবিসংবাদিত ভাবে গৃহীত হবে।

পূর্ববর্তী এক অধ্যায়ে কালের অন্তর্গত স্বতোবিরোধের রূপ উদ্ঘাটন করা হয়েছে। আমর। এখন দেখবার চেষ্টা করব কাল নিজেকে অতিক্রম করে কালোত্তর এক বৃহত্তর বস্তুব ইঙ্গিত দেয় কিভাবে।

পরিবর্তন কখনোই সম্ভব নয় যতক্ষণ ন। অপরিবর্তনশীল ও স্থায়ী কিছু স্বীকার কর। যায়। পবিবর্তনের পারম্পর্য ব্রুতে গেলে পবিবর্তনের উধের্ব এক বস্তুর দাবি আসে; অবশ্য এই দাবির মধ্যে কিছু অসংগতি আছে। অসংগতি থাকলেও স্থায়ী বস্তুব প্রয়োজন স্বীকার করতে আমর। বাধ্য। স্তরাং যা পরিবর্তনরূপে প্রতিভাত হয় তা অপরিবর্তনশীলতাকে চায়; এবং পরিবর্তনকে রক্ষা করতে গিয়ে কাল করে আত্মহত্যার চেন্টা; কারণ, নিজের স্বভাব অতিক্রম করে কাল উচ্চতর এক বস্তুর মধ্যে গৃহীত হতে চায়।

অন্য একবিধ অসংগতি থেকেও আমবা এই একই সিদ্ধান্তে আসি।
অতীত ও ভবিষাৎ কালের সঙ্গে বর্তমানের সম্বন্ধ পর্যালোচনা করলে
কালের মধ্যে এই ষধর্ম-অতিক্রমণ কলবার প্রবণতা পুনর্লক্ষিত হয়। যখনই
কোনো স্থিতি-কালকে সময়েব একক অংশ বা খণ্ডরূপে গ্রহণ করা হয় তখনই
তা বর্তমান রূপে অনুভূত হয়। এবং তখন মনে হয় যেন এই গোটা কালটা
এখনই ছিল। তা না হলে এই স্থিতিকালকে আমরা একটা জিনিস কি
করে বলি । সন্তা আছে বলেই তার বৈশিষ্ট্য বা ধর্মও আছে এই কথা
বলবার অধিকার আমাদের হয়। এবং বর্তমান না হয়ে কোনো জিনিস
বিভ্যমান হতে পারে কি অর্থে তাও আমরা বুঝতে পারি না। বিজ্ঞান
এক দিকে সময়ের অন্তিম্ব মেনে নেয়, অন্য দিকে তার অন্তিম্ব সম্পূর্ণ
উপেক্ষা করে চলে। বিজ্ঞানে অতীত ও ভবিষ্যংকে বর্তমানের সঙ্গে সমতুল্য
একটা পদার্থ বা জিনিস বলে বিবেচনা করা হয়। (নবম অধ্যায় ফ্রন্টবা)
অতীতে কোনো জিনিসের বৈশিষ্ট্য বা ধর্ম কি ছিল এবং-ভবিষ্যতে তার কি
সন্তাবনা এগুলোর দ্বারা সেই জিনিসের ধর্ম নির্ধারিত করা হয়। কিন্তু কি
করে অতীত ও ভবিষ্যং বর্তমান না হয়ে বান্তিব বা বিভ্যমান হতে পারে ?

ভা ছাড়া বিজ্ঞানে কোনো নিয়ম প্রতিষ্ঠা করবার ব্যাপারে সমস্ত তথ্যগুলোকে সময়ের সঙ্গে অসম্পর্কিত ভাবে গ্রহণ করা হয় এবং সেগুলোকে সমান মূল্য দেওয়া হয়। বিজ্ঞান কল্পনা করে, যেন সময়ের প্রবাহ থেমে গিয়েছে। বিজ্ঞানের বিচারে যাকে বস্তু বিবেচনা করা হয়. তা যেন কালাভীত এবং সেখানে আমূপ্র্বিকভার কোনো মূল্য বা অধিক্ষার নেই এবং তাকে অবভাসমাত্র হিসাবে গ্রহণ করা হয়।

অদ্য এক ক্ষেত্রেও এইরকম অতিক্রমপ্রবণতা দেখতে পাওয়া যায়।
আমাদের মনের ধারাই হচ্ছে দময়কে উপেক্ষা করে চলবার দিকে। বৃদ্ধিদ্বারা
যা একবার সত্য বলে গৃহীত হয় তা চিরকালকার সত্য বলে স্বীকৃত হয়। এবং
অনুষদ-নামীয় যাবতীয় ঘটনাবলীতেও এই কালাতীতের প্রভাব পরিলক্ষিত
হয়। তুই বা বহু মানসিক ঘটনার আসক্তি বা সংযুক্তি শুধু সেই তথ্যগুলোর
অন্তর্নিহিত সাধারণ প্রত্যয় বা ভাবের দ্বারাই সম্ভব এবং আসক্ত ভাব-নিচয়
কালের বন্ধন থেকে বিচ্ছিয় হয় বলেই নৃতন ভাবের সঙ্গে সংযুক্তি হয়। এর
থেকে প্রমাণিত হয় যে কালকে আমরা কেবল অবভাস-রূপে গ্রহণ করি।
আমাদের মনের মধ্যেই আছে সময়কে উপেক্ষা করে কালাতীতের দিকে
অগ্রসর হওয়ার অপ্রতিরোধ্য প্রবৃত্তি। মনে হয়, আমরা যেন কালকে
কালাতীতের মিথ্যা অবভাস-রূপে গ্রহণ করিছ।

আপনি হয়তো আপত্তি তুলবেন এই ভাবে কালকে উড়িয়ে দেওয়া যায় না।
আমাদের মনের নিয়তম শুরের অন্ধকারে যে-সব সনাতন সম্বন্ধ ক্রিয়াশীল
কিংবা ষে-সব সনাতন কালাতীত সম্বন্ধ বিজ্ঞানে সচেতন ভাবে আদৃত সেশুলোর মধ্যেও পারম্পর্য থাকতে পারে। বিজ্ঞানের নিয়মে শুধু ছুই ঘটনার
সহভাবের কথাই বলা হয় না, অনেক সময় ছুই ঘটনার মধ্যে আনুপ্রিকতাও
নির্দিষ্ট করা হয়। এই মন্তব্যের যৌক্তিকতা ও সারবন্তা স্বীকার করতে
আমরা বাধ্য; কিন্তু এই আপত্তি-দ্বারা সময়ের স্বতোবিরোধ-দোষ খণ্ডন করা
যায় না। কার্যকারণ-সম্বন্ধের মধ্যে কালের পারম্পর্য স্বীকার করলেও
এ কথা অস্বীকার করা চলে না যে, নিজেকে অতিক্রমণ করবার দিকে সময়ের
স্বাভাবিক প্রবণতা; কাল সব সময়ই কালাতীতের গুণরূপে প্রতিভাত
হতে নিম্বল চেন্টা করে।

এ পর্যস্ত আমরা যা বিচার করেছি তার থেকে এই পাচ্ছি যে, কাল

বাস্তব নম। কালাতীতের গুণরূপে বা বিশেষণরূপে প্রতিভাত হওয়ার মতোবিরোধী প্রয়াসের দ্বারা কালের অবাস্তবতা প্রমাণিত হয়। পারমার্থিক বস্তুতে কালের রূপান্তর ঘটে; ফলে, রূপান্তরের পর পরমতন্ত্রের মধ্যে কাল দ্বান পায়। রহন্তর সমন্বয়ের মধ্যে মিলিত হয়ে কাল সত্য হয়ে ওঠে। পরমতন্ত্র কালাতীত। পরমতন্ত্র থেকে বিচ্ছিন্নরূপে কালের একপ্রকার অন্তিহ আছে। কিন্তু পরমতন্ত্রে মিশে কালের বিশিক্টয়ভাব হারিয়ে যায়।

সময়ের অবাস্তবতা দেখাবার জন্য আমি আরো ছ্র-এক কথা বলতে চাই। কতগুলো ব্যাপার আছে যা লক্ষ্য করলেও কাল যে নিরেট পদার্থ নয় তা প্রমাণিত হয়।

প্রথমত সময়ের ঐক্য সম্বন্ধে চিন্তা করা যাক। কাল যে এক ও অভিন্ধ
আনুশ্রিক প্রবাহ এরকম ধারণা করবার কোনো সংগত কারণ নেই। অর্থাৎ
সমস্ত ঘটনা কালের একটা ধারাবাহিক প্রবাহের অন্তর্গত এরকম ধারণা
করার পক্ষে যুক্তি নেই। যেহেতু যা কিছু আমাদের কাছে প্রতিভাত হয়
সবই ঘটনা, আমরা এই কল্পনা করি যে বিশ্বের যাবতীয় ঘটনা একটা কালের
ধারাবাহিক প্রোতের মধ্যে অবস্থিত এবং সেইজন্য ঘটনাগুলো হয় একটা
আর একটার পূর্বে না হয় পরে, না হয় সমকালীন। কালের এইরক্ম একটা
ধারা কল্পনা করার পক্ষে কোনো প্রমাণ নেই। এমনও তো হতে পারে যে
একাধিক কালপ্রবাহ আছে যার ফলে কোনো এক-প্রবাহ-অন্তর্গত ঘটনাবলীর
মধ্যে আনুশ্র্বিকতা থাকা সন্ত্বেও বিভিন্ন প্রবাহের মধ্যে কোনো কালিক সম্বন্ধ
নেই ! এরক্ম ধারণা করাতে বৃদ্ধিগত কোনো বাধা নেই। বিশ্বে একাধিক
এমন ঘটনাপ্রবাহ থাকতে পারে যেগুলোর পরস্পরের মধ্যে কালের বন্ধন
নেই ; অর্থাৎ এক-প্রবাহ-অন্তর্গত ঘটনা অন্য-প্রবাহ-অন্তর্গত ঘটনার পূর্বে, পরে
বা সমকালীন নয় এবং পারমার্থিক পদার্থে বিভিন্ন কালপ্রবাহের মধ্যে ঐক্য-

আমি দৃষ্টাশুষরপ ষপ্নের বা কল্পনার কথা উল্লেখ করছি। স্বপ্নে আমাদের মন ইতন্তত বাধাহীনভাবে বিচরণ করে বেড়ায়; কল্পনায় কেবল কাল্পনিক ঘটনাবলীর আমুপ্রিকতা বা ইতিহাস আমরা অমুধাবন করি। এই-সব 'অবাস্থব' ঘটনাবলীর মধ্যেও ধারাবাহিকতা আছে; কিছু যদি এর এক প্রবাহের সঙ্গে অন্ত প্রবাহের তুলনা করি এই বিভিন্ন

आकारहत मरश कारना कारनत नवक भाक्ता यात्र मा। बरान्से पर्वनाकनीत ৰাদলোত ও কাল্পনিক কাহিনীর ঘটনাক্রোতের মধ্যে কোনো আমুশুবিকজা নেই। এবং এই অবান্তৰ ঘটনাবলীর কালপ্রবাহের সঙ্গে তথাক্ষিত 'বান্তব' ঘটনাবলীর কাললোতেরও কোনো সম্বন্ধ নেই। কেউ যদি আমাকে জিজ্ঞাসা করেন 'গুর্গেশনন্দিনী'র ঘটনাক্রোতের সঙ্গে 'শেষের কবিতা'র খটনাস্রোতের কালিক সম্বন্ধ কি এবং এই^ই ফটনাবলীকে পূর্বাপর ধারার বিলাভ করা যায় কি না; কিংবা কেউ যদি জিজ্ঞাসা করেন 'শেষের কবিতা'র ঘটনাবলী ও আমার গত বংশরের স্বপ্নদৃষ্ট ঘটনাবলী ও ৰান্তৰ ঘটনাবলীর মধ্যে আনুপূর্বিকতা আছে কি না ? আমি বলতে বাধ্য হব ষে, এই-সব প্রশ্ন আমার কাছে অর্থহীন। (এখানে ব্রেডলি ইমোজেনের কাহিনী এবং निकाबान नावित्कत काहिनीत नृष्ठां छ नियाहन) এই-अव विভिन्न ঘটনাপ্রবাহের মধ্যে কালের সম্বন্ধ ধারণা করা যায় না: কারণ এওলো এক-একটা স্বতন্ত্র প্রবাহ। এই ঘটনাবলীর তারিখ এবং আমার মনোজগতে সেগুলোর উদরের তারিখকে সমান ধারণা করলে আরো উত্ত অবস্থার সম্মুখীন হতে হবে। তা হলে কল্পনা করতে হবে যে পাঠাগারের বই-গুলোতে যে-সব ঘটনার উল্লেখ আছে সেগুলোর ধারাবাহিকতা হচ্ছে বই-গুলোর প্রকাশনের তারিখ-অনুযায়ী; কিছে ঐ ঘটনাবলীর ধারাবাহিকতাকে বইগুলোর পরবর্তী দংস্করণেও ঠিক একই রূপ থাকতে হবে এটা অসম্ভব।

উত্তরে তর্ক করা যেতে পারে যে, সমস্ত কাল্পনিক ও বাস্তবিক ঘটনাপ্রবাহই আমার মনের মধ্যে মানসিক ঘটনারূপে প্রথমে উদিত হয়; মানসিক
ঘটনা হিসেবে সেগুলোর একটা ধারাবাহিকতা আছে; তা ছাড়া মনের
বাইরে একটা বাস্তব কালপ্রবাহ আছে। যতবারই আমার মনে একটা
কাহিনী উদিত হোক না কেন, সেই কাহিনী-অন্তর্গত ঘটনাবলীর একটা নিজয়
কালপ্রবাহ আছে এবং সেই প্রবাহ আমার মানস-ঘটনার আমুপ্রিকতা
দিয়ে নির্দিষ্ট নয়। এই তর্কের যৌক্তিকতা আমরা স্থীকার করতে বাধ্য।
কিন্ত বর্তমান মুক্তি স্থীকার করলে আরো স্থীকার করতে হয় মে, আমার
অবাস্তব কালপ্রবাহের অন্তর্গত ঘটনাবলীর মধ্যে কালের সত্যিকারের
কোনো প্রভাব বা বন্ধন নেই। তা নাহলে একই ঘটনাবলীর বিষয় আমি
প্রমণ্ন: ও বিভিন্ন সময়ে কল্পনা করতে পারি কি করে।

ভাছাভা ভারো একটা দিক ভাছে। এক ভর্ষে এটা ঠিক বে জাকরা সমস্ত ঘটনাকে একটা কালপ্রবাহের মধ্যে সংস্থাপনা করে থাকি। কিছ ভার থেকে প্রমাণিত হয় না যে সমগ্র বিশ্বে মাত্র একটা ধারা ভাছে। তার থেকে প্রমাণিত হয় না যে বিশ্বের সমস্ত বিষয় কালের বন্ধনী দিয়ে আবন্ধ। জামার ঘটনাবলীর বেলায় যা সভ্য, অক্ত ঘটনাবলীর বেলায় তা সভ্য নাও হতে পারে। তা ছাডা আমরা যেভাবে ঘটনাবলীকে একস্ত্রে আবন্ধ করি, পারমাথিক পদার্থে সে প্রকার সূত্র ব্যতীত অন্য প্রকার সূত্র নেই, এই বা আমরা বলি কি করে?

আমরা সাধারণত যে ঘটনাবলীকে বাস্তব বলি সেগুলোকে একটা ক্রম-বর্ধমান কালের ধারার মধে। সজ্জিত করে থাকি। এই ধারার একতা নির্জর করে আমাদের আত্মিক একতাব ওপর। আমাদের বর্তমান অমুভক্কে ৰান্তব ধারণা করে তার সম্মুখে ও পশ্চাতে আমরা কান্সের একটা ধারার কল্পনা করি। এবং সংযোগস্ত হিসাবে গ্রহণ করি সেইসব ভাবকে ষে-গুলোর মধ্যে ঐক্য বা মিল আছে। কল্পনা-সৃষ্ট এই ধারাকে আমরা কালের ধারা বলি এবং যে কোনো ভাব বা অনুভব এই ধারার সঙ্গে খাপ না খায়, তাকে অসম্ভব বলে অবহেল। করি। একটা নির্দিষ্ট গণ্ডির মধ্যে এই বিক্তাস ব্যাপারের সার্থকতা আছে। এক বিশেষ প্রকার ঘটনার বাস্তবতার क्य कात्नत्र वस्तन প্রয়োজন। किष्ठ সর্বপ্রকাব ঘটনাই কালের ধারার মধ্যে অবস্থিত, এ অগ্র কথা; এবং এই কথার সপক্ষে যুক্তি নেই। যে-সব ঘটনা আমার সৃষ্ট কালস্রোতের মধ্যে স্থান পায়, শুধু সেগুলোই বাস্তব এরকম বিশ্বাস করতে হলে, কল্পনার জগতের ঘটনাবলীর মধ্যে কালের কোনো ধারাবাহিকতা নেই বিশ্বাস করতে হয়। এবং বলতে হয় যে কাল্পনিক ঘটনাবলীর ধাবাবাহিকতা অবান্তব। কিন্তু অবান্তব বলেই সেইসব ঘটনার ধারাবাহিকতা উড়ে যায় না। মানসিক রোগবিশেষের ফলে সময়ভানের বিকৃতি হতে দেখা যায়, এই তথাও এখানে মনে রাখা দরকার। সব বিষয় বিবেচনা করলে কালের বিভিন্ন ধারার বিশ্বাস করতে আমরা বাধ্য। আযার সৃষ্ট কাল্পোতের বাইরে, আমার তীক্লতম অমুভবের নাগালের नारेंद्र पश्चश्चकात्र कानात्काल थाका मस्त्र धवः गरेनावनीत शतिवर्छन तमरे ক্রোড অপুষারী হতে পারে; এতে অসম্ভব কিছুই নেই। মতদূর আমরা

বৃষতে পারছি তাতে পারমাধিক পদার্ধের ভিতরে এমন অনেক কালস্রোত থাকতে পারে যেগুলোর মধ্যে পারস্পরিক কালগত সম্বন্ধ নেই।

বিভিন্ন ঘটনাবলীর মধ্যে ঐক্যের সম্বন্ধ নেই এ হতে পারে না। কিছ কালগত সম্বন্ধই একমাত্র সম্বন্ধ নয়। পারমার্থিক বস্তুর মধ্যে মধ্যে অক্সবিধ ঐক্য সম্ভবপর। এবং পারমার্থিক পদার্থ কালাতীত হলেও বিভিন্ন স্বতম্ভ কালের ধারার অধিকারী পরমার্থ হতে পারে।

এবার কালের গতির বিষয়ে আলোচনা করে দেখা যাক। সমস্ত ঘটনারই একপ্রকার গতিমুখ আমরা কল্পনা করে থাকি। সমস্ত ঘটনাই যেন ভবিষ্যতের দিকে অগ্রসর হচ্ছে এবং ভবিষ্যংই যেন কালের গতিপথ নির্ধারিত করছে এই আমরা সাধারণত ভেবে থাকি। কিন্তু এই ধারণাও ঠিক নয়। কারণ গতিমুখ এবং অতীত ও ভবিষ্যৎ কালের মধ্যে প্রভেদের ধারণা আমাদের অভিজ্ঞতাপ্রসৃত। যে দিক থেকে নৃতন অস্থভব আসে তাকে আমরা ভবিষ্যৎ বল। আমাদের অস্থভবের মধ্যে প্রতাহই কিছু কিছু নৃতন ঘটনার উদয় হয় ও কিছু অস্থভূত ঘটনার অন্তর্ধান হয়; এই অভিজ্ঞতার থেকেই পরিবর্তনের ধারণার উৎপত্তি হয়। আমরা এই অভিজ্ঞতা-অস্থায়ী কল্পনা করে থাকি ঘটনাবলী অতীত থেকে ভবিষ্যৎ কালের দিকে অগ্রসর হচ্ছে কিংবা ভবিষ্যৎ থেকে বর্তমানের দিকে আসছে। নৃতন ঘটনাবলীর উদয়ের পথ লক্ষ্য করে আমরা কালের গতিমুখ এক নির্দিষ্ট দিকে কল্পনা করে থাকি। এই যদি সত্য হয় তা হলে কালপ্রবাহের গতিমুখ একটা নিতান্ত আপেক্ষিক জিনিস। এ কথা বলা অসম্ভব যে বস্তুত কালের প্রবাহ বর্তমান থেকে ভবিয়তের দিকে।

তবে এমন-কিছু আছে পরম-বস্তুর মধ্যে যার জন্ম অন্তের ও আমাদের সমস্ত ঘটনাবলীকে আমবা এক ধারায় বা শৃঞ্চলায় সজ্জিত বা বিক্লপ্ত করতে বাধ্য হই, যার জন্ম আমাদের প্রকৃতি এই নির্দিষ্ট ধারা ব্যতীত অন্ত ধারায় অমুভবলর ঘটনাবলীকে গ্রহণ করতে পারে না। কিছু এই এমন-কিছুকে যে বস্তুত একটা নির্দিষ্ট গতিমুখ হতে হবে তার কি মানে আছে ? সেরকম ভাববার কোনো যুক্তি নেই। আমরা ধরে নিই যে প্রত্যেক সসীম জীবের অমুভবরাশি কল্পিতনিরপেক্ষ এক কালপ্রবাহের মধ্যে অবস্থিত এবং প্রত্যেকের কালপ্রবাহের গতিমুখও একপ্রকার; অতীত থেকে বর্তমানের

দিকে ও বর্তমান থেকে ভবিশ্বতের দিকে। কিছু এই ধারণা সম্পূর্ণ সমর্থনযোগ্য নয়। ধরুন, কোনো জীব বা প্রাণী আমাদের পরিচিত জগতের সংস্পর্শে
একেবারেই আসে নি; তার জীবনের গতিমুখ আমাদের অভিজ্ঞতার গতিমুখের
বিপরীত দিকে হতে পারে, ধারণা করা কিছু অসম্ভব নয় এবং অর্থশৃষ্ঠাও নয়।
অবশ্য এটা ঠিক যে, এইরকম জীবের জগং আমরা বুঝতে পারব না। জগতে
জন্মের আগে আসবে মৃত্যু, বেদনার পরে আসবে আঘাত এবং ঐ ধারা
আমাদের কাছে চুর্বোধ্য ঠেকবে। তবে এও হতে পারে আমাদের জীবনের
সংকীর্ণ অভিজ্ঞতার সীমা অতিক্রম করে রহন্তর দৃষ্টিতে বিচার কবলে
হয়তো আমরা দেখতে সমর্থ হব যে গতিমুখ কোনো সত্যবস্তু নয়, এবং
বস্তুত মাত্র কতগুলো গুণ বা ধর্ম আছে এবং সেগুলোর ক্রিয়ার ফলে বিভিন্ন
জীবের অভিজ্ঞতার বা জীবনের গতিমুখ বিভিন্নরূপে নির্দিষ্ট হচ্ছে, কিন্তু
পারমার্থিক পদার্থে এই নান। গতিমুখের মধ্যে সামঞ্জস্থের কোনো অভাব নেই।

আমাদের অনুভব ও অভিজ্ঞতাকে অতিক্রম করা সম্ভব নয়। তাই বলে এও কি বলা চলে যে সমগ্র বিশ্ব আমাদের অভিজ্ঞতার সম্ভাব্য বিষয় ? আমার ব্যক্তিগত অনুভব বা অভিজ্ঞতার মধ্যে যে ব্যক্তিসমূহ বা বস্তুনিচয়কে পাই কেবলমাত্র সেগুলোর সমষ্টিই তো সমগ্র বিশ্ব নয়। একের অধিক জগৎ থাকতে পারে; সেগুলোর মধ্যে দেশগত সম্বন্ধ নাও থাকতে পারে। একের অধিক অভিজ্ঞতার ধারা থাকতে পারে, সেগুলোর মধ্যে কালগত সম্বন্ধ নাও থাকতে পারে। এরকম ধারণা না কবতে পারার একমাত্র কারণ হল আমাদের কুসংস্কার ও বহুমুগের পূঞ্জীভূত অভ্যাস। আমরা যেরকম ঐক্য দেখতে অভ্যন্ত সেইরকম ঐক্য ছাডা অগ্ররকম ঐক্য থাকা সম্ভব এবং শুধু সম্ভব নয় অন্যরূপ ঐক্য থাকা অবশ্র প্রয়োজন। সুত্বাং পর্মতত্ত্ব মনুয্যধারণার অতীত অগ্রবিধ উচ্চতর ঐক্য আছে।

পরমতত্ত্বের মধ্যে এমন একাধিক কালপ্রোড কল্পনা করা কিছু কঠিন নয়, যেগুলোর প্রত্যেকের এক-একটা আপেক্ষিক গতিমুখ আছে অথচ যে প্রোড-গুলোর সাধারণ ও নিরপেক্ষ কোনো গতিমুখ নেই। এবং এও সহজে কল্পনা করা যায় যে, এই-সব কালপ্রোতের মধ্যে প্রত্যেকটা প্রোডের মুখ অন্য প্রোডনগুলোর থেকে ভিন্ন দিকে। উদাহরণস্বরূপ, আমরা এইরকম একটা বিন্যাস কল্পনা করতে পারি।

क **थ** श थ क घ श श च क थ घ श थ क

উপরিবর্ণিত ক্ষেত্রের অন্তর্নিহিত উপাদানগুলোকে সমষ্টির দিক থেকে বিচার করলে সমগ্র ক্ষেত্রের কোনো গতি বা পরিবর্তন নেই, এ কথা সহজেই বোধগমা। অথচ এই কেত্রের ভেতরে যে ধারাগুলো আছে সেগুলোর প্রত্যেকটা, সমগ্রের বিশেষ বিশেষ অংশ প্রকাশ করছে; এবং পরিবর্তনের অনুভব এই আংশিক ধারাগুলোর মধ্য দিয়ে উদিত হচ্ছে। ক্ষেত্রস্থ বিভিন্ন স্রোতগুলোর প্রত্যেকটার নিজম্ব ও পৃথক পৃথক ধারা আছে। সমগ্রের দৃষ্টিতে এই দিকগুলোর কোনো অর্থ বা তাৎপর্য নেই। এই ধাবাগুলোর এক-একটাকে এক-এক শ্রেণীর জীবের জীবনের ধারাব্রপে কল্পনা করা যাক। দেখা যাবে প্রত্যেক শ্রেণীর জীবসমূহেব অনুভবধাবা অনম্ম ; তাদের জীবনে অমুভবরাশি যেভাবে একটার পর একটা আসছে তার ওপর তাদেব কাল-প্রবাহের গতিমুখ নির্ভর করছে; এবং সব শ্রেণীর জীবের পৃথক ও নিজয় অনুভবের ধারাগুলো সমগ্র ক্ষেত্রের মধ্যে নির্বিবাদে অবস্থান কবছে। এই ভাবে নানাবিধ অনুভবরাশি পরমতত্ত্বের মধ্যে নিশ্চয়ই স্থান পাবে ও তাকে ममृद्ध कत्रद्र । किन्न भत्रभाष्ट्र किक एक विष्ठात कत्र क्या याद य একপ্রকার অনুভব অন্যপ্রকাব অনুভব দারা রূপান্তরিত হতে বাধ্য। সুতরাং পারম্পর্যের বিবিধ অনুভবরাশি রূপান্তরিত হয়ে পরমতত্ত্বের মধ্যে ঐক্য-লাভ করে এবং দেগুলোর প্রত্যেকটার সংকীর্ণ ও নিজ বৈশিষ্ট্য লোপ পায়।

কল্পনার বল্গা শিথিল করে ভাবা যেতে পারে যে, আমাদের প্রত্যেকের অমুরূপ আর এক ব্যক্তি আছে। তার জীবনের ধারা আমাদের প্রত্যেকের জীবনের ইতিহাস যে ভাবে উদ্ঘাটিত হচ্ছে ঠিক তার বিপরীত ভাবে উদ্ঘাটিত হচ্ছে। এই ক্ষেত্রে আমাদের প্রত্যেকের জীবন ও আমাদের কল্পিত দোসরের জীবনের উপাদানগুলো একই হবে; কিন্তু উপাদানগুলোর আবির্ভাবের ধারা ফুজনের ফুইরকম হবে এবং সেইজন্য এই ফুই জীবনের অমুভূতির মধ্যে অনেক প্রভেদ হবে; এবং এই অমুভববৈশিষ্ট্যের জ্ঞ্য

ত্বজনের ব্যক্তিক্বও বৈশিষ্ট্য অর্জন করবে। কিন্তু পরমতত্ত্বে ধারাত্বটো যখন মিলিত হবে তখন পারম্পর্য ও গতিমুখ কিছুই থাকবে না।

এই দৃষ্টাপ্ত দিয়ে এইটুকু ব্ৰতে চেষ্টা করছি যে বিভিন্ন কালপ্রবাহের মধ্যে কালিকসম্বন্ধগত ঐক্য আছে কিংবা বিভিন্ন কালপ্রবাহের গতিমুখের মধ্যে একটা সমতা বা সামঞ্জস্ত আছে, এরকম ধারণ। করবার সপক্ষে কোনো যুক্তি নেই। যত বৈচিত্রাই থাকুক না কেন, সব বৈচিত্রোর পক্ষে রূপাস্তরিত হয়ে পরমতত্ত্বে অবস্থান করা সম্ভব এবং এই ন্যাপারে সম্ভাবনা আছে প্রমাণ করতে পারলেই অস্তিত্ব প্রমাণিত হয়ে গেল।

পরমতত্ত্ব হল সম্বন্ধের উধ্বে। সেইজন্ত আমরা এমন কোনো সম্বন্ধজাত ঐক্যেব চিত্র আঁকতে পারি না যা পরমতত্ত্বের ঐক্যের অনুরূপ। কিছু সাধারণ নীতি বা যুক্তির ভিত্তিতে পরমতত্ত্বের শাশত কালাতীত ঐক্য স্বীকার করতে আমরা বাধ্য। তা ছাডা আমরা এখন দেখতে পারছি যে সময়ের অন্তিত্ব স্বীকার করেও পরমবস্তু কালাতীত, এই অবধাবণ করতে কোনো বাধা নেই।

অবশিষ্ট আরো একটা অসুবিধার বিষয়ে আমাব কিছু বলা দরকার। কেউ কেউ হয়তো আপত্তি করতে পাবেন যে, কার্যকারণসম্বন্ধের মধ্যে কালের যে আত্মপূর্বিকতা আছে তার বিপর্যয় অসম্ভব এবং বিশ্বকে যে বিভিন্ন সম্বন্ধ দিয়ে ব্যাখ্যা করা হয় সেগুলোর মধ্যে অনেকগুলোই মূলত আত্মপূর্বিকতা বা সমকালীনতার সত্যতার ওপর প্রতিষ্ঠিত। সূত্রাং কাল পরমতত্ত্বের কালাতীতকে বাধিত করে। বর্তমান আপত্তির উত্তরে বলব যে আপত্তিটা অসার।

যদি ধরেও নেওয়া যায় যে কার্যকারণ-সম্বন্ধে কোনো গলদ নেই, তব্ও এ কথা স্বীকার করা অসম্ভব যে, সমস্ত অবভাস বা সংঘটনের মধ্যে একই কার্যকারণ-সম্বন্ধ অনুস্যুত হয়ে আছে। বিভিন্ন কার্যকারণসূত্রে আবদ্ধ একাধিক জগতের একসঙ্গে থাকা এমন কিছু অসম্ভব নয়। পরমতত্ত্বে এই-সব বিভিন্ন জগৎ পারস্পরিক কার্যকারণস্ত্রে গ্রথিত না হয়েও একরে থাকতে পারে। তা ছাড়া আমাদের জগতেই দেখতে পাই যে, কার্যকারণসম্বন্ধের আনুপ্বিকতা কিরকম মিথাা। এ কখনো সত্য নয় যে তুর্ম ক, তুর্ম খ'এর উৎপত্তির কারণ। যখন এই ঘটনা চুটোর পশ্চাদ্বর্তী অনির্দিষ্ট পটভূমিকাটাকে

শ্বীকার করে নেওয়া হয় তথনই মাত্র বাক্যাট সত্য বলে শ্বীকার করা সম্ভব! প্রকৃত ব্যাপারটা শেষ পর্যন্ত দাঁড়ায় এইরকম: অ (ক) হচ্ছে অ (খ)'এর উৎপত্তির কারণ। কিন্তু হয়তো অ (ক) ও অ (খ)'এর মধ্যে কোনো প্রভেদ নেই, এবং আমুপূর্বিকতা ও পার্থক্যটা হয়তো অবভাস মাত্র। হয়তো এই অবভাস আমাদের একদেশদর্শী ও সংকীর্ণ দৃষ্টির ফল। আমুপূর্বিক সম্বন্ধ-গুলো শেষ পর্যন্ত পরমতন্ত্বের একছের আংশিক ও অসম্পূর্ণ প্রকাশ হতে পারে।

এতদ্ব্যতীত মনে করা দরকার যে, সপ্তম অধ্যায়ে আমরা দেখেছি যে কার্য-কারণসম্বন্ধের মধ্যে যে অস্তর্দু আছে তার মীমাংসার জন্ম এক উচ্চতর শত্যের প্রয়োজন। অন্তর্দ স্থটার ছবি আরো সুস্পইট কববার চেইটা করব। কার্যকারণসম্বন্ধ স্বীকার করলে পরিবর্তনের অন্তিত্ব স্বীকার করতে হয়। কিছ পরিবর্তন ব্যাপারটাই বোঝা যায় না। কেউ যদি বলেন যে, ক পরিণত হচ্ছে খ' এ, কিন্তু এই পরিবর্তনের মধ্যে কোনো স্থায়ী পদার্থ নেই, তাঁর এই বাক্য অর্থশৃত্ত হবে। পরিবর্তনের জত্ত একটা কিছুর দরকার যা পরিবর্তিত হচ্ছে; অর্থাৎ পরিবর্তন সম্ভব, যেহেতু এমন কিছু আছে যা श्वाश्ची वा अशिव्यर्जनभीन । किन्नु जारे यिन रय जा रतन शिव्यर्जन जाव আরোপ করা যায় কি করে ? অ(ক), অ (খ)'তে পরিণত হচ্ছে, কিন্তু অযদি প্রথমে ক থাকে ও পরে খ'এ পরিণত হয় তা হলে ক'এর অন্তর্ধানের সঙ্গে সঙ্গে অ' এর মধ্যে একটা পরিবর্তন সাধিত হয়। এই পরি-বর্তনের জন্ম দৃশ্যুত আমাদের আর একটা অপরিবর্তনশীল সন্তার প্রয়োজন স্বীকার করতে হয়। অপর পক্ষে এই বিপদ থেকে রক্ষা পাওয়ার জন্ত যদি কল্পনা করা হয় যে অ (ক) পরিবতিত হয় নি, তা হলেও আমরা মারা পড়ি। কারণ তা হলে ক ও খ কে যুগপং অ' তে আরোপ করতে হয়; এবং সমকালীন আরোপের অর্থ হয়ে দাঁড়ায় এই যে পূর্বাপরতা বা আফু-পূর্বিকতা বলে কিছু নেই। যে ঘটনাত্নটো দৃশ্যত আরুপূর্বিক, তারা বস্তুত অ'এর মধ্যে সহাবস্থান করছে।

অক্সভাবে বলতে গেলে বাক্যটা দাঁড়ায় এরকম: অ প্রথমে অ (ক) এবং পরে অ (খ)'ও বটে। কিছু 'পরে খ'ও বটে' সভ্য হতে পারে কি করে যদি পূর্বে 'শুদ্ধ ক' সভ্য ছিল ? আমরা হয়তো বলব 'না না, শুধু ক কেন ? এটা শুধু অ (ক) কেন হবে ? পূর্বে ছিল অক (গ), যা পরে খ'ও বটে হয়েছে'; কিন্তু এই উত্তরেও সমস্তার মীমাংসা হয় না। কারণ পূর্বেকার প্রশ্নটা থেকেই যায়। যা অক (গ) পূর্বে ছিল তাই যদি পরে অ (খ) হয় তা হলে এ শব্দগুলোর পার্থক্য করা যায় কি করে ? সেগুলোর মধ্যে প্রভেদ থাকুক বা প্রভেদ নাই থাকুক কোনো অবস্থাতেই বাকাটা টি কতে পারে না। কারণ সেগুলোর মধ্যে যদি প্রভেদ থাকে তাকে সমর্থন করা যায় না এবং সেগুলোর মধ্যে যদি প্রভেদ না থাকে তা হলে তাদের পৃথক্করণ সমর্থন করা যায় না। এই গোলমাল থেকে রক্ষা পাওয়ার একমাত্র উপায় হল উদ্দেশ্য ও বিধেয়ের একত্ব শ্বীকার কবে নেওয়া এবং পরিবর্তন ও পরিচ্ছিত্বতাকে অবভাস বলে গ্রহণ করা। পরিবর্তন ও পৃথক্করণের অস্তর্নিহিত বৈশিষ্ট্যকৈ অবশাই সমগ্রের মধ্যে স্থান দিতে হবে কিন্তু কিভাবে এগুলো পরমতন্ত্রের সঙ্গে সমন্থিত বা পরমতন্ত্রে সত্য তা আমরা ধারণা করতে অক্ষম। কোনো এক উচ্চতব একত্বের মধ্যে তারা লয়প্রাপ্ত হয় এইটুকু মাত্র বলা যায়।

বর্তমান ক্ষণের বিশ্বের সামগ্রিক অবস্থা তাব অব্যবহিত পরক্ষণের বিশ্বের সামগ্রিক অবস্থার কারণ, এই উক্তি বা বাক্যের মধ্যেও একই প্রকার স্বতো-বিরোধ দেখতে পাওয়া যায়। 'ক' এক অবস্থা, 'খ' আর-এক অবস্থায় পরিণত হতে পারে কি করে । এই পবিণতির একটা হেতু থাকা উচিত অথচ হেতু স্বীকার করলে হেতুটাই একপ্রকার নৃতন 'ক' হয়ে দাঁড়ায় এবং এইভাবে অনবস্থা দোষে আমরা জডিত হয়ে পডি; কার্য ও কারণের কালস্মন্ধোপেত বিশিষ্ট সন্তা স্বীকার করলে সেগুলোকে ঐকাস্ত্রে গ্রথিত করা অসম্ভব হয়ে পডে। ফলে, আমবা এই মত অবলম্বন করতে বাধ্য হই য়ে কার্যকারণরূপ হল একটা আংশিক রূপ; আমরা কার্য ও কারণরূপে যা পাই তা এক বিমিশ্র বা জটিল সমগ্র সন্তার অন্তর্গনিহিত কও গুলো উপাদানের পরিবর্তন মাত্র। কিন্তু এই মতেও সমস্থার পূর্ণ মীমাংসা হয় না। শেম পর্যন্ত, আমরা স্বীকার করতে বাধ্য হই য়ে বিশ্বের সমগ্র অবস্থার পরিবর্তন অসম্ভব। ধীরে ধীরে মানতে রাজী হই আংশিক পরিবর্তন কোনো স্তি্যকারের পরিবর্তন নয়, সমস্ত আংশিক পরিবর্তন সমগ্রের মধ্যে কাটাকাটি হয়ে যায় এবং সমগ্র সত্রা অপরিবর্তননীল: পারস্থার মধ্যে কাটাকাটি হয়ে যায় এবং সমগ্র সত্রা অপরিবর্তননীল: পারস্থার একবিধ্য অবভাস এবং তার বিশেষ

তাৎপর্য যে কি তা আমরা জানি না। অপর পক্ষে, কার্যকারণসম্বন্ধের আমুপূর্বিকতার অন্তর্নিহিত শ্বতোবিরোধ নিরসন করতে আমরা এক কালাতীত
তত্ত্ব শীকার করতে বাধ্য হই; এর দারা বেশ প্রমাণিত হয় যে আমুপ্রিকতার
সঙ্গে শাশ্বত বস্তুর কোনো অন্তর্বিরোধ বা অন্তর্দ্ধ নেই।

পরিবর্তনে বিশ্বাস করলে শাশ্বত তত্ত্বে বিশ্বাস করা যায় না, এই ধারণাই ভ্রমাক্সক। শাশ্বত তত্ত্ব থাকতে বাধ্য ও একন দেখছি থাকা সম্ভব। সূতরাং শাশ্বত তত্ত্ব আছে। প্রমার্থের বস্তুত্ব সংশয়াতীত।

এই অধ্যায় শেষ করবার আগে দেশের প্রকৃতি সম্বন্ধে ত্ব-একটা কথা বলা দরকার। দেশের ধারণার উৎপত্তি কিভাবে হয়েছে আমাদের পক্ষে বলা অসম্ভব। এবং জড় জগৎকে আমরা কিভাবে দেখব সে আলোচনা বর্তমানের জন্ত স্থগিত রাখা হোক। আমাদের এখনকার প্রশ্ন এই যে, দেশের বা স্থলের অন্তিছের সঙ্গে পরমতত্ত্বের বাস্তবতার কোনো বিরোধ আছে কি ?

দেশের ধারণা প্রাথমিক কিংবা অপ্রাথমিক এই প্রশ্নেব উত্তরের উপর বভো বেশি কিছু এসে যায় না। কাবণ প্রাথমিকই হোক আর অপ্রাথমিকই হোক দেশের যে আকারে আমরা সবকিছুকে দেখি সেটাকে আমাদের মেনে নিতেই হয়। অপ্রাথমিক বলে প্রমাণিত করতে পারলে আমরা এইটুকু বড়ো জোর বলতে পারতাম যে, উচ্চতর বিকাশের সঙ্গে দেশের আকার বা দেশপ্রত্যক্ষের রীতি অক্ততর ও উচ্চতর এক অনুভূতিতে পরিণত হতে পারে। কিন্তু এই অনিশ্চিত ভিত্তির উপর কোনো যুক্তিকে প্রতিষ্ঠিত না করাই ভালো। আমাদের পূর্ববর্তী আলোচনায় দেখেছি যে, দেশের মৌলিক প্রকৃতি বিশ্লেষণ করলে স্পষ্ট হয় যে দেশেব ধারণাই হল অসংগতিপূর্ণ। দেশগত স্বতোবিরোধ থেকে পরিত্রাণ পাওয়ার জন্ম এক উচ্চতর সত্তা স্বীকার করতে আমরা বাধ্য। দেশের অন্তনির্হিত দ্বন্দ্বের উপশম একমাত্র এমন এক উচ্চতর অনুভবের মধ্যেই সম্ভবপর যেখানে বৈচিত্রাকে বর্জন কবার দরকার হয় না। তবে দেশের আকারের অনুভূতি কি করে অ-দৈশিক উচ্চতর অনুভূতিতে পরিপূর্ণতা লাভ করে তা অবশ্য আমরা বলতে পারি না; কিছু এই রূপান্তর সম্ভবপর এবং এই সম্ভাব্য পরিণতিটা হল নিতান্ত প্রয়োজনও বটে।

উनिरिश्म व्यशास

ইহা ও আমার

আমরা দেখেছি যে দেশ ও কালের আকারের জন্ত পরমতভ্বের অখণ্ডব্যক্তিতা বাধিত বা অসিদ্ধ হয় না। তবে দেশ ও কালের চাইতেও কঠিনতর বাধা আছে; এখনো পর্যন্ত তার মোকাবিলা আমরা করি নি। সেটা হচ্ছে 'ইছা ও আমার' বন্ধনজাত বা সীমাজাত সমস্তা। 'ইছা ও আমার' অনুভব স্বীকার না করে উপায়ান্তর নেই; অথচ কোনো মতবাদ দিয়েই এগুলোর ব্যাখ্যা কর। যায় না।

'ইহা ও আমার' অনুভব বলতে আমরা প্রকারাস্তরে অনুভ্তির সাক্ষাং-রপের কথাই উল্লেখ করি। এমন কোনো 'আমার' অনুভব পাওয়া কঠিন যার অবিচ্ছেল্য অংশরূপে 'ইহা'র অনুভব নেই; এবং এমন কোনো 'ইহা'র অনুভব নেই যা কোনো-না-কোনো ভাবে 'আমার' অনুভবের সঙ্গে অসংযুক্ত। প্রত্যেক ঘটনাই সাক্ষাং অনুভবের মধ্যে অনন্তর্মপে উদিত হয়। আমাদের বর্তমান প্রশ্ন এ নয় যে, আমরা 'ইহা ও আমার' সংকীর্ণ গণ্ডী কি করে অতিক্রম করতে সমর্থ হই । সেই বিষয়ে একবিংশতি অধ্যায়ে আলোচনা করা যাবে। আমরা এখন এই মেনে নিচ্ছি যে অসংখ্য 'ইহা আমার' অনুভব আছে এবং বর্তমান প্রশ্ন হচ্ছে, এই অসংখ্য 'ইহা আমার' অনুভব পর্মতত্ত্বের সামঞ্জন্ত সম্ভব কি না ।

'ইহা ও আমার' অনুভবের তুই দিক আছে: ১০ অন্তিত্বের দিক ও
২০ অনন্তিত্বের দিক। প্রথমে অন্তিমূলক রূপের দিকে মনোযোগ দেওয়া
যাক। 'ইহা ও আমার' বিশেষণ দিয়ে আমরা সসীম জীবের সাক্ষাৎ
অনুভূতি বা প্রত্যক্ষ জ্ঞানের স্বরূপ নির্দেশ করে থাকি। অনুভব বলতে
সর্ববিধ প্রাক্সম্বন্ধ অনুভব এবং যে কোনে: অপরোক্ষ অনুভব এই তুই
প্রকার অনুভবকেই বোঝাতে পারে। যথনই আমরা কোনো কিছু করি
কিংবা হই কিংবা কিছু আমরা ভোগ করি তখনই চেতনা এক অখণ্ড অবস্থার
রূপ ধারণ করে। এই-সব অবস্থায় আমাদের অনুভব হয় নিরংশ ও
সম্পূর্ণ। যা কিছু সেই মৃহুর্তে অনুভূত হয়, যাবতীয় সম্বন্ধ ও পার্থক্য ও ভাবগত
বিষয় আমাদের তাৎকালিক অনুভবের মধ্যে নিহিত থাকে; কিছু সেওলোর

কোনো স্বতন্ত্র অনুভব হয় না; সেগুলো সব সেই মুহুর্তের অনুভবগত বস্তুর বিশেষণরূপে প্রত্যক্ষ হয়। তা ছাড়া এই অখণ্ড অনুভূতির বিশেষ বিশেষ যে অংশের প্রতি তখন মনোনিবেশ করা যায়, সেই অংশই অখণ্ডরূপে প্রতীয়মান হয়।

এইভাবে যা কিছু প্রত্যক্ষরণে অনুভূত হয় তাইই যতক্ষণ পর্যন্ত অনুভবটা কল্লিত না হয় ততক্ষণ পর্যন্ত 'ইহা ও আমার' রূপ ধারণ করে থাকে। নিঃসন্দেহে বলা যায় যে প্রত্যক্ষের মধ্যে আমরা বান্তবতার একটা আত্যন্তিক বোধ বা অনুভূতি পাই। অনেকে হয়তো বলবেন যে, কি করে 'ইহা আমার' বোধ অতিক্রম করা সম্ভবপর হয় তা গ্রায়শাস্ত্র বৃষতে পারে না, এবং তাঁরা আনো বলবেন যে 'ইহা আমার' বছত্বও অসম্ভব। কিছু আমরা এখনকার জন্ম ধরে নিয়েছি যে একের অধিক 'ইহা আমার' আছে। 'ইহার' বোধই বস্তুর সম্বন্ধে একমাত্র স্পষ্ট বোধ। এই বোধে কোনো মিথ্যাত্ব বা ভ্রম নেই। কারণ সর্ববিধ জ্ঞানের উৎপত্তিত্বল হল 'ইহা'। আমাদের অভিজ্ঞতার ক্ষেত্রে প্রবেশ করবার একমাত্র দ্বার হচ্ছে 'ইহা' এবং বিশ্বের প্রত্যেক উপাদানকে সং বলে শ্বীকৃত হবার জন্ম 'ইহা' রূপে প্রথমে প্রতিভাত হতে হয়। 'ইহা'র মধ্যে পরমতত্বের স্বভাব খানিকটা আছে; তা ছাড়া 'ইহা'র স্বকীয় বৈশিষ্ট্যও কিছু আছে। 'ইহা' আমাদের পক্ষে যত বান্তব, তত বান্তব অস্তু আর কিছুই নয়।

যে সভাব সঙ্গে ধর্ম নিঃশেষে এবং অবিচ্ছেদ্যভাবে সংযুক্ত হয়ে থাকে তার নাম নিত্যবস্থ। 'ইহা'র বোধে আমরা পরমবস্তুর এই স্বয়ংসম্পূর্ণতার ছায়া দেখতে পাই। নিত্য বস্তু এবং 'ইহা', কুটোই স্বপ্রকাশ বা সাক্ষাৎ উপলব্ধ। পারমাথিক সন্তা স্বপ্রকাশ, যেহেতু পরমার্থ সমস্ত সম্বন্ধ ও পার্থক্যের উর্দ্ধে থেকে সেগুলোকে ঐক্যবদ্ধ করে রেখেছে। ইহা স্বপ্রকাশ যেহেতু তার মধ্যে প্রভেদ পরিক্ষুট নয়। 'ইহা'র উপাদানগুলো হল সংযুক্তমাত্র, সেগুলো সম্বন্ধ নয়। প্রত্যেক 'ইহা'র মধ্যে একটা অখণ্ড ঐক্য আছে তবে 'ইহা'র ঐক্যের মধ্যে অক্রৈর্থ আছে, সেইজন্ম 'ইহা' স্বভাবতেই নিজেকে অতিক্রম করতে চায়। স্ববিধ ব্যক্তিগত ও অনন্য সন্তাবোধের ভিত্তিই হল এই 'ইহা'র বোধ। প্রশ্ন ওঠে এই, 'ইহা'র বোধ পরমতত্বের সঙ্গে কৃত্যনুর সংগতিপূর্ণ।

প্রত্যেক 'ইহা' থেকেই আমরা এক বিশেষ উপাত্তের অনুভূতি লাভ করি; একটা বিশেষ ইন্দ্রিয়গ্রাপ্ত একক বিষয়ের অনুভূতিই হল 'ইহা'র অনুভূতি। এই অনুভূতির মধ্যে আমরা যা পাই তা নিঃসন্দেহে অস্ত্যর্থক। এই দিক থেকে দেখলে 'ইহা'র সঙ্গে পরমতত্ত্বেব কোনো সংঘর্ষ বা অসংগতি হবার হেতু নেই।

তবে অনুভব আমাদেব কাছে কেন ১. সসীম 'ইহা' রূপে ও ২. বিভিন্ন ও বছ সসীম জীবের অভিজ্ঞতাকে কেন্দ্র করে উদিত হয় তা অজ্ঞেয়। কিছু আমরা স্বীকার করতে বাধ্য, যে বিভিন্ন ও বছ জীবের কাছে বিভিন্ন রূপে বিশ্ব আবিভূতি হয়। এবং আমবা মেনে নিতে পারি যে অনুভবের বৈচিত্রা ও নানাত্ব পরমতত্ত্বকে সমৃদ্ধতর করে। তবে বিভিন্ন সসীম জীবের অনুভবের বিচিত্রতা কিভাবে পবমতত্ত্বের মধ্যে রূপান্তরিত হয় তা আমরা জানি না। আমাদের যুক্তি-অনুসারে বছজীব এক পরমতত্ত্বের মধ্যে ছান পেতে বাধ্য এবং আমরা দেখেছি যে তাদের স্থান পাওয়া অসম্ভব নয়। এক হল বছর উধ্বে এবং বছব দ্বারা বিশিষ্ট।

পরমতত্ত্ব শুধু ভাবের বিন্যাস বা শৃঙ্খলা নয়। শুধু বৃদ্ধিগত ভাবের সংমিশ্রণে আমরা এমন কিছু পেতে পারি না যা 'ইহা'র সমতৃল্য। পরমতত্ত্ব শুধু বৃদ্ধিগত বা উপপত্তিবিষয়ক সাধারণ ভাবের সমষ্টি নয়। পরমতত্ত্ব হল একটা সমগ্র অনুভব; তার মধ্যে বোধি, বেদনা ও এষণা সব ওতপ্রোতভাবে মিলে এক সরস সংবল্প গঠিত হয়েছে। পবমতত্ত্বের স্বরূপ হল এই। সুতরাং তার সঙ্গে 'ইহা'র বিরোধ কোথায় । বিভিন্ন স্সীম জীবের বিচিত্র অনুভবরাশি পরমতত্ত্বের মধ্যে বিলীন হয় এই সিদ্ধান্তে কিছু অসম্ভবতা নেই। বরক্ষ এই বিলয়প্রাপ্তির ব্যাপার অতি স্বাভাবিক ও প্রয়োজনীয়। সুতরাং পরম সার্থকতা শুধু কাহিনী নয়; পরম সার্থকতা হল অত্যক্ত বান্তব জিনিস।

এবার জিজ্ঞাসা যে 'ইহা ও আমার' মধ্যে ১ে বিরোধিতার বা নাল্তার্থক
দিক আছে সেই দিকের দক্ষে কি পরমতত্ত্বের সামঞ্জন্ত সম্ভবপর ? অর্থাৎ
বহু কি বহুরূপেই পরমতত্ত্বের মধ্যে স্থান পেতে পারে ? প্রত্যেক জীবের
যে অন্তাতা 'ইহা ও আমার' মধ্যে পরিক্ষুট বা প্রকাশিত, সেই অন্ততা
শীকার করলে পরমতত্ত্বের একত্ব শীকার করা যায় কি ? এই প্রশ্নের
উত্তরে এক কথায় বলা চলে যে কোনো এক স্বীম জীবের ভিন্নতা বা

জ্বনন্তা যদি অস্থা এক সদীম জীবের সঙ্গে বিরুদ্ধতার ফলে উৎপন্ন হয়ে থাকে তা হলে রহত্তর ও অদীম পরমতত্ত্বের মধ্যে তাদের উভয়ের বিরোধ থাকবার কথা নয়। কারণ এই ভিন্নতা হল আপেক্ষিক।

সুতরাং 'ইহা'কে বিশ্লেষণ করলে দেখা যায় 'ইহা'র অন্তর্গত অন্তিস্চক উপাদানটা কোনো কিছুর বিক্লনতা করে না; 'ইহা' এই দিক থেকে হল একবিধ সার্থক অনুভবমাত্র। কিন্তু যথন 'ইহা'র সঙ্গে 'উহা'র তুলনা করা হয় তখন বিবোধ উপন্থিত হয়। এই হচ্চে 'ইহা'র অন্ত দিক। পূর্ববর্তী চতুর্থ অধ্যায়ে আমরা দেখেছি যে, বিক্লনতার সম্বন্ধ একটা রহন্তর ঐক্যের ক্লেত্রের মধ্যেই সম্ভব, অন্তর্ক নয়। 'ইহা' নিজেকে অতিক্রম না করে 'উহা'র বিক্লনতা কবতে পাবে না। সম্পূর্ণ আত্মনিহিত ও অসম্বন্ধ 'ইহা'র পক্ষে 'উহা'র বিক্লনতা করা অসম্ভব। যখন উভয়েই এক রহন্তর তত্ত্বের অধীনস্থ, তখনই কেবল বিরোধ সম্ভবপর। সোজা কথায়, 'ইহা' যে 'উহা' নয় এই অবধারণের জন্মও 'ইহা'কে স্বন্ধান্ধ পরিত্যাগ করে বাইরে যেতে হয়। বিবোধী বহু 'ইহা'র প্রমতত্ত্বে মিলনের শ্রেষ্ঠ প্রমাণ হল এই আত্মত্তিক্রমপ্রবণতা।

'অনন্য' বলে যদি 'ইহা'কে সর্বগামী এক সন্তা রূপে ধারণা করা হয় তা হলে এই বিষয়ের বেশি আলোচনা দরকাব নেই। 'অনন্য' শব্দের অর্থ যদি করা হয় এই যে কেবল 'ইহা— আমার' বাতীত অন্তা কিছুই সত্য নয় তা হলে সেই বিষয়ে একবিংশতি অধ্যায়ে আলোচনা কবা যাবে। এবং 'অনন্য' বলতে যদি এই ধারণা কবা হয় যে, যা একবাব অনুভূত হয়েছে তা আর দ্বিতীয়বার অনুভূত হবে না, সেইরকম ধাবণাকে মোটামুটি সমর্থন করা যায় না; সেই প্রকার অনন্যতা বিশ্বে নেই। তবে বিশেষ ক্ষেত্র বা ধারার অন্তর্গত অবস্থানের জন্য একপ্রকার অনন্যতা আসতে পারে। এইবকম অনন্যতার সঙ্গে প্রমতত্ত্বর ঐক্যের কোনো বিরোধ নেই। ক্ষেত্র বা ধারার নানাত্ব যে বিরোধাত্মক সন্থান্ধর প্রপর প্রতিষ্ঠিত তার থেকেই ব্লহত্তর ঐক্যা প্রমাণিত ও সমর্থিত হয়।

সসীম জীবের আত্মভরিতাও পরমতত্ত্বের পূর্ণতার পরিপোশক। আত্ম-ভরিতার ফলে সসীম জীব পরমতত্ত্বের বিরুদ্ধতা করতে চায়। কিন্তু বিরুদ্ধতা বা বিদ্রোহের আগুনও সসীম জীব পরমতত্ত্বের কাছ থেকে ধার করে পায়। এ বিষয়ে পঞ্চবিংশতি অধ্যায়ে বিশদ আলোচনা করা যাবে।

মোটামুটি ফল দাঁড়াচ্ছে এরকম: প্রথমে মনে হল 'ইহা' বৃঝি সর্ব-विद्राधी; (मथा (शन 'ইहा' त विद्राध আপেক্ষিক। তার পরে দেখা গেল, 'ইহা'র অন্তর্গত অন্তিসূচক অংশ কোনো কিছুর বিরোধী নয়। 'ইহা'র মধ্যে অসংগতি আছে, কিন্তু যথনই 'ইহা'র ভিন্নতা প্রতিষ্ঠিত করতে হয়, তখনই রুহত্তর ঐক্যর পরিবেশের মধ্যে তাকে গ্রহণ করতে হয়। কেউ কেউ মনে করেন যে, 'ইহা'র মধ্যে এমন কিছু বিপরীত গুণ আছে, যার ভক্ত পরমতত্ত্বের বৃহৎ ঐক্যের সঙ্গে 'ইহা'র সামঞ্জক্ত হতে পারে না। এর উন্তরে আমরা বলব যে আমরা যত চেষ্টা করি না কেন এমন কোনো অফুভব বা সংবেদন আমাদের জানা নেই যা কেবল 'আমার'; এবং 'ইহা'র অনুভবের সম্বন্ধে আমরা যখনই কোনো উক্তি করতে যাই বা বাক্য ব্যবহার কবতে যাই তখনই অনুভূতির অখণ্ডতাকে অতিক্রম করে সাধারণ ও সামাক্ত ভাব প্রয়োগ করতে আমর। বাধ্য হই। আমাদের এমন কোনো অনুভব নেই যা চাব দেওয়ালেব মধ্যে চিরকালের জন্য বন্দী এবং যার সঙ্গে অন্য পদার্থের কোনো সম্বন্ধ অসম্ভব। সুতরাং 'ইছা— আমার' অনুভবের মধ্যে কোনো অনমনীয় বা অদ্রবনীয় বৈশিষ্ট্য নেই কোনো প্রমাণ নেই যে 'ইহা আমার' প্রমৃতত্ত্বের ঐক্য খণ্ডিত করে।

रिश्म अशाय मात-मःकलन

এ পর্যন্ত আমবা যা আলোচনা করেছি তাব সারনির্ণয় কবা এখন দরকার। বিশ্বকে সাধারণত যে-সব আকারে আমরা দেখি সেগুলোর বিশ্লেষণ করে স্পষ্ট হয়েছে যে সেগুলো নিতান্তই অসংগতিপূর্ণ। এইজন্ত আমরা স্বীকার করতে বাধ্য হয়েছি যে এইসব আকার ও প্রকারের কোনো বাস্তবিক সন্তা নেই। কিন্তু আরো গভীর ভাবে চিন্তা করলে আমাদের এই মনে হয়, এই-সব আকার ও প্রকারের সত্যতা আমরা ষখন অস্বীকার করছি তখন নিশ্চয়ই সত্য ও পরমার্থ সম্বন্ধে আমাদের একটা স্পন্ট ও অন্তর্গ্রহ্ব ধারণা বা জ্ঞান আছে। সেই জ্ঞান কি ? যার মধ্যে

কোনো অসংগতি নেই এবং যা অবভাসমাত্র নয় এবং যার মধ্যে সর্ববিধ বৈচিত্রোর সমন্বয় ও সর্বপ্রকার আপাতদৃষ্ঠা বিরোধ ও সংঘর্ষের দ্ধপান্তর বা বিলোপ ঘটতে বাধ্য ও ঘটা সম্ভব তাকে পরমতত্ত্ব বলা চলে। পরমতত্ত্ব সাক্ষাং ও অপরোক্ষ অনুভব-স্বরূপ; এই অনুভবের উপাদান শুধ্ জ্ঞান বা শুধ্ ইচ্ছা নয়; পরমচৈতন্যের মধ্যে হুঃখবোধের চাইতে সুখবোধ অধিকতর। পরমসন্তা হল চিন্ময়, সুখী ও সর্বতোভাবে পূর্ণ।

বিভিন্ন প্রকারের দসীমন্থ পরমতন্ত্বের মধ্যে কিভাবে গৃহীত হতে পারে সেই দলকেও আমরা বিচার করেছি। আমরা জেনেছি যে বিশ্বের দমন্ত প্রকার অবভাদের অন্তর্গত অসংগতি শেষ পর্যন্ত দৃরীভূত হয় এবং দেওলো পরমতন্ত্বে দন্মিলিত হয়। কিন্তু কিভাবে এই রূপান্তরে ঘটে তা আমাদের জ্ঞানের অগোচর। মানুষী বৃদ্ধির পক্ষে এই মহাবিক্তাসের দম্পূর্ণ ধারণা করা অসম্ভব। তবে আমরা বৃদ্ধেছি যে এই পুনর্বিক্তাস অবশ্রুভাবী। আমবা আরো অনুসন্ধান করেছি যে এমন কোনো সদীম অবভাস্তের দৃষ্টান্ত আছে কি না যা পরমতন্ত্বেক বাধিত করে, অর্থাৎ এমন কোনো প্রতীয়মান সন্তা আছে কি না যার সঙ্গে পরমার্থের সমন্ত্র্য অসম্ভব। আমরা দেখেছি সেইরক্ম কোনো দৃষ্টান্ত নেই। সূত্রাং পরমতন্ত্ব সন্তাব্যতা অস্বীকার করবার সপক্ষে কোনো প্রমাণ নেই এবং পরমতন্ত্বের সন্তাব্যতা অস্বীকার করবার সপক্ষে কোনো প্রমাণ নেই এবং পরমতন্ত্ব আমাদের একান্ত প্রয়োজন সূত্রাং পরমতন্ত্ব বান্তব; আমাদের মুক্তির সারকথা হল এই।

এই সম্পর্কে দেখে নেওয়া দরকার যে পরমতত্ত্বের বাস্তবতা ব। নিত্যতা ও পূর্ণতা কি নেতিমূলক মাত্র, না দেগুলো অন্তিসূচক। কেউ কেউ বলেন যে অনন্তিত্ব নিত্যতা মানে শুদ্ধ অপ্রকাশ বা অনবভাস এবং পূর্ণতা মানে দুঃখ ও অসাম্যের অভাব এবং ঐক্য মানে বহুত্বের অভাব। কিন্তু শুদ্ধ অভাব হল অর্থহীন। কোনো এক ভাবের অনন্তিত্ব খ্রীকার করার মানেই অক্ত এক ভাবে অন্তিত্ব খ্রীকার করা।

অন্তর্থক প্রতায় ব্যতীত অনস্তর্থক উক্তি করা যায় না। তা ছাড়া আমাদের মনে রাখতে হবে, যে-সব নেতিমূলক বর্ণনার উল্লেখ আমরা করেছি সেগুলোকেও কোনো-না-কোনো অর্থে পরমতত্ত্বের প্রতি আরোপ করতে আমরা বাধ্য। সেগুলোকেও পরমবস্তুর বিশেষণক্রপে স্বীকার করতে হয়।

পরিমাণ সম্বন্ধে আমাদের ধারণাও স্পষ্ট করা হয়েছে। অনেক সময় পূর্ণতার মধ্যে পরিমাণের ধারণা আনা হয়। নিরতিশয় বা বৃহত্তম হল পূর্ণ। এরকম একটা ভূল ধারণা আমর। অনেক সময় করি। পূর্ণ হচ্ছে সুষম; সেইজন্ত কেবল কলেবর বা আয়তনর্দ্ধির জন্য কিংবা কেবল পরিমাণ-র্দ্ধির জভা পূর্ণতার রৃদ্ধি হয় না। আয়তনে কুদ্রতম সন্তাও আয়তনে র্হত্তম সন্তার সমান পূর্ণ হতে পারে। পূর্ণতার অবয়বের ধারণা হচ্ছে একপ্রকার কুশংস্কারের কুফল। আমরা প্রথমে এক পুর্ণসন্তার কল্পনা করি। তার পর তার পাশে আর একটা রহন্তর পূর্ণতার ছবি কল্পনা করি এবং এই বিকৃত কল্পনার প্রভাবে আমাদের অজ্ঞাতসারেই বৃহত্তর পূর্ণতার তুলনায় পূর্ণ সম্ভাটি ক্রটিযুক্ত মনে হয়। আমার মনে রাখি না যে কোনো সম্ভার পূর্ণতাকে যদি অপর আর এক সত্তা অতিক্রম করবার সামর্থা রাখে তা হলে সেই সম্ভা কখনে। পূর্ণ হতে পারে না। পূর্ণতার কোনো মাত্রা নেই। এই কারণেই একটা রহং ও একট। কুদ্র হটো পূর্ণসত্তা হতে পারে না। ছটো পূর্ণ স্তা কল্পনা করলে তারা সসীম সন্তায় পরিণত হয় এবং তাদের পরস্পরের মধ্যে বাহ্নসম্বন্ধ কল্পনা করতে হয় এবং এক পূর্ণসম্ভাবে অপর পূর্ণসম্ভার অপেক্ষায় থাকতে হয়। সেইবকম অবস্থায় তারা কেউই পূর্ণসত্ত। থাকে না। যে সন্তার মধ্যে সব কিছু আছে একমাত্র সেই সমগ্র সন্তাই পূর্ণ হতে পারে। পরমার্থই হল একমাত্র অখণ্ড ও পূণ ব্যক্তি; অন্য আব কিছুই পূর্ণতা ও অখণ্ডব্যক্তিতাব অধিকারী হতে পারে না।

একবিংশ অধ্যাৰ

নিজবিজ্ঞানমাত্রবাদ

দাদশ অধ্যায় পর্যন্ত আমরা শুধু অবভাস-তত্ত্বের বা ভান-তত্ত্বের আলোচনা করেছি। তার পর থেকে পরমার্থের স্বরূপ-নির্ণয়ে আমরা প্রচেষ্ট হয়েছি। এর পর আমরা এই আলোচনাই করব যে বিশ্বের প্রধান প্রধান অংশগুলো ও পরমতত্ত্বের মধ্যে কি সম্বন্ধ। বর্তমান অধ্যায়ে আমরা নিজবিজ্ঞানমাত্রবাদের আলোচনা করব। প্রশ্ন হচ্ছে, আমাদের নিজ নিজ আত্মার বাইরে কোনো সন্তা আছে এ
বিশ্বাস করবার কোনো হেতু আছে কি ? আমাদের আত্মার বাইরে কোনো
সর্বসাধারণ জগৎ আছে বলে যে বিশ্বাস আমরা করি তা মন্তিম্কের বিকারও
তো হতে পারে ? এই প্রশ্নের একটা সত্নত্তর আমাদের দিতেই হবে। আমাদের
সকলকেই এক আত্ম-অনপেক্ষ জগতে বিশ্বাস ক্রতেই হয়; অথচ এই বিশ্বাস
যদি ভ্রমাত্মক বলে প্রমাণিত হয় তা হলে কলঙ্কের সীমা থাকবে না।

নিজবিজ্ঞানমাত্রবাদের যুক্তি এইরকম: স্বকীয় অনুভব ছাড়া অন্য কোনো প্রকার অনুভব নেই, আমি আমার স্বকীয় অনুভব ও অভিজ্ঞতা অভিক্রম করতে পারি না। সুতরাং প্রমাণিত হয় আমার স্বকীয় অনুভব ও অভিজ্ঞতা ব্যতীত আর কিছু নেই। যা-কিছু ঘটছে স্বই আমার বিজ্ঞান বা সংবিদের বিভিন্ন অবস্থা মাত্র।

উপযুক্তিয় অংশত এক ভ্রমাত্মক মতবাদের ওপর প্রতিষ্ঠিত এবং খানিকটা অস্পইতাদোষে হৃষ্ট। অভিজ্ঞতা হৃইরকম: প্রত্যক্ষ ও পরোক্ষ। প্রত্যক্ষ অভিজ্ঞতা ও অনুভব হল উপাত্ত দ্বারা সীমিত। প্রত্যক্ষর মধ্যে যা কিছুর সাক্ষাং অনুভব বা সংবেদন হয় তার বাইরে আমরা যাই না। পরোক্ষ অভিজ্ঞতা বলতে আমরা বৃঝি 'ইহা ও আমার' ভিত্তির ওপর গঠিত বা অনুমিত অন্যান্য যাবতীয় তথ্য। অভিজ্ঞতার এই হৃই অর্থের কোনো অর্থেই নিজবিজ্ঞানমাত্রবাদ সমর্থন করা যায় না।

প্রথমে প্রত্যক্ষ অনুভব বা অভিজ্ঞতার কথা ধরা যাক। আমরা নবম অধ্যায়ের আলোচনায় দেখেছি যে প্রত্যক্ষ অনুভবের মধ্যে আমরা অনাত্মাকে সব সময়েই পাই, অথচ কখনো এমন কোনো স্থিতিশীল আত্মা বা আত্মাকাপীয় বস্তু পাই না যে বিভিন্ন বিষয়ের বা বিভিন্ন বিজ্ঞানের অবস্থার অধিকারী। এ কথা সাধারণত বলা হয় যে আত্মার অস্তিত্ব সম্বন্ধে আমাদের প্রত্যক্ষ জ্ঞান বা অনুভব আছে, এবং আমরা প্রত্যক্ষ অনুভব করি যে বিশের যাবতীয় অবভাস বা সমুংপাদ আত্মার বিশেষণ মাত্র। কিন্তু এই ধারণা সম্পূর্ণ ভূল। সাক্ষাৎ অনুভবে তাৎকালিক অনুভবের সীমা অভিক্রম করে কোনো স্থায়ী সন্তাকে আমরা কখনো পাই না। আমাদের এমন কোনো ইন্তিয়ে নেই যার সাহাযো বর্তমান কণের অনুভবের বাইরে স্থিতিশীল কোনো আত্মার সাক্ষাৎ জ্ঞান হওয়া সম্ভব। (দশম অধ্যায় ক্রইব্য) সাক্ষাৎ

অহভবের প্রমাণের ওপর নির্ভর করলে 'ইছা' রূপী ক্ষণিক সন্তা ব্যতীত অন্য কোনো সভা স্বীকার করা চলে না। এই মত বিশ্বাস করলে সর্বাত্মক সংশয়ে জড়িত হয়ে পড়তে হয়। নিজবিজ্ঞানমাত্রবাদী যে আত্মার বিজ্ঞানে বিশ্বাস করে, সেই আত্মার অন্তিত্বেরই কোনো প্রমাণ প্রত্যক্ষ জ্ঞানের মধ্যে নেই। বিষয়ী ও বিষয়ের প্রভেদ আমরা উপাত্তরূপে পাই না। সুতরাং সমস্ত বিশ্বের তথ্যকে যে আত্মার বিজ্ঞানমাত্রে পরিণত করা হয় সে আত্মা এক অসমিত সভা। অপরপক্ষে যদি ধরেও নেওয়া যায় যে বিষয়ী ও বিষয়ের জ্ঞান অনুভবের মধ্যেই পাওয়া যায়, তা হলেও বিশেষ সুবিধা হয় না। বিষয়ী ও বিষয় শ্বীকার করলে ছটো তত্ত্ব শ্বীকার করতে হয়; এবং মানতে হয় তাদের মধ্যে একটা পারস্পরিক সম্বন্ধ আছে। কিন্তু তার দারা মোটেই প্রমাণিত হয় না যে, এই চুটোর মধ্যে একটা হল তত্ত্বস্তু ও অন্য আর সব-কিছু বিশেষণমাত্র। কারণ উপাত্ত ছুটো তত্ত্বক একটা তত্ত্বে পর্যবসিত করতে হলে অমুভবকে অগ্রাহ্ম করে অমুমান ও বিচারের ওপর নির্ভর করতে হয়। এই ভাবে একার্ধকে পরমতত্ত্ব ও অপরার্ধকে প্রথমার্ধের অবভাস বিচার করেই জডবাদ ও বিজ্ঞানবাদের উৎপত্তি হয়। কিন্তু জড়বাদ ও বিজ্ঞানবাদ চুটে। মতবাদই ভ্রমাত্মক অহুমানের ওপর স্থাপিত। এবং তুই ক্ষেত্রেই অমুমান হল অমুভব দ্বাবা অসম্থিত। এ ছাডা আরো একটা ব্যাপারের উত্রেখ এখানে কবা দরকার। আত্মা ও অনাত্মার মধ্যবর্তী সীম। ক্রমাগত স্থান-পরিবর্তন করে। তাদের মধ্যে কোনো স্থায়ী দীমারেখা নেই। 'আত্মা' কখনো 'অনাত্মা' রূপে উদয় হয়; সেইরকম অনাত্মাও অনেক সময় আত্মাক্সপে উপস্থিত হয়। সব কিছুই যদি আত্মার বিজ্ঞানমাত্র হত তা হলে আত্মা ও অনাত্মার এই নিরস্তর স্থান-পরিবর্তন অসম্ভব হত। নিজবিজ্ঞানমাত্রবাদ সত্য হলে আত্মা ও অনাত্মার সীমা দৰ দময়ই নিৰ্দিষ্ট ও অপরিবর্তিত থাকা উচিত।

প্রত্যক্ষ অনুভবের সাক্ষ্যের ওপর দাঁড়াতে হলে 'ইহা ও আমার' স্বীকার করতে হয়। 'ইহা'র বিশেষণ রূপে 'আমার' কিংবা 'আমার' বিশেষণ রূপে 'ইহা'র কোনো প্রত্যক্ষ প্রমাণ নেই। নিজবিজ্ঞানমাত্রবাদ সমর্থন করতে হলে প্রত্যক্ষ জ্ঞান অতিক্রম করে প্রত্যক্ষ জ্ঞানে অনুপাত্ত বস্তুতে বিশ্বাস আমাদের করতে হয়। এইরকম অতিক্রমণ সম্ভব কি না এবং এই

অতিক্রমক্রিয়া নিজসংবিদমান্তবাদকে সমর্থন করে কি না এই ছটো প্রশ্ন এখন ওঠে। আমাদের উত্তর এই যে, প্রত্যক্ষ অনুভবের বাইরের বস্তুতে বিশ্বাস করা শুধু সম্ভব নয়, একান্ত আবশ্যকও বটে; এবং যেই অতিক্রম মেনে নিই অমনি আমরা স্বীয় অভিজ্ঞতার গণ্ডীর বাইরে সর্বসাধারণ জগতে উপস্থিত হই। স্বীয় সংবিদের কুপের মধ্যে মণ্ড্রক্ হয়ে আবদ্ধ থাকার কোনো স্থায়সংগত যুক্তি নেই।

এবার আমাদের আরো দেখতে হবে যে প্রত্যক্ষ অভিজ্ঞতার চতুঃসীমার মধ্যে বদ্ধ হয়ে থাকা সম্ভব কি না। কোনো এক বিশেষ অনুভবের মধ্যে কোন্টা উপাত্ত এবং কোন্টা উপাত্ত-অতিরিক্ত তা সব সময়ই নির্দিষ্ট করে দেখানো কঠিন। 'ইহা'র অনুভবের মধ্যে কতখানি যে অতীতের অনুভব তাও অনেক সময় সঠিকভাবে বলতে পারা খুব শক্ত। তা ছাড়া বর্তমানেব অনুভবের মধ্যে প্রত্যয় বা ভাবের সক্রিয়তাজনিত অংশটুকুকে বিয়োগ করা সম্পূর্ণ অসম্ভব। আমি এই-সব ব্যাপারকে নিজবিজ্ঞানমাত্রবাদুদর বিরুদ্ধে বৃক্তি হিসেবে প্রয়োগ করতে চাই না। আমি শুধু প্রত্যক্ষ ও পরোক্ষ জ্ঞানের প্রভেদটার ওপর জোর দিতে চাচ্ছি। প্রশ্ন হচ্ছে, প্রত্যক্ষ জ্ঞানের বাইরে অর্থাৎ প্রত্যক্ষ জ্ঞানের বিষয়ীভূত নয় এমন কোনো বস্তুর সন্তা কি স্বীকার করা যায় না । মানুষের পক্ষে এ কথা বলা সম্ভব নয় কি যে, সে এই মুহুর্তে যা অনুভব করছে তদতিরিক্ত আরো বস্তু বা প্রত্তাই কি একমাত্র সন্তা! গ

আমরা দেখেছি যে বর্তমান মূহুর্তের 'ইহা'র অনুভবের সীমার মধ্যে সন্তাকে আবদ্ধ করে রাখা যায় না। অনুভব-দ্বারা প্রাপ্ত 'তৎ' স্বতঃই তার সীমার বহিঃস্থিত 'কিম্'-এর আশ্রয়স্থল হয়ে দাঁডায়। মানুষের মনের স্বাভাবিক প্রবণতাই হচ্ছে 'ইহা' থেকে বিশ্লিষ্ট হয়ে যাওয়ার দিকে। সেইজগ্র কেবল 'ইহা'র অন্তিম্ব করার চেন্টা র্থা। কেবল 'ইহা'র মধ্যে আবদ্ধ হয়ে থাকা সন্তব্ত নয় এবং সমর্থনীয়ও নয়। (পঞ্চদশ ও উনবিংশ অধ্যায় ক্রন্টব্য)

আপত্তি তোলা যেতে পারে যে মানুষের মনের শ্বাভাবিক প্রবৃত্তি 'ইহা'কে অতিক্রম করার দিকে হলেও যে 'ইহা'কে আপ্রয় করে আরোপ-ক্রিয়া আরম্ভ হয় সেই 'ইহা' আমার অনুভবে উপাত্ত 'ইহা' ব্যতীত অঞ্চ কোনো অতিরিক্ত বিষয় নয়। সন্তাকে (ইহা) ভিন্ন ভিন্ন সময়ে আমার

বর্তমান অমূভবের মধ্যেই পাই, অন্যত্র নয়। এই আপত্তির সারবতা আমি ষীকার করি, এই অর্থে যে সন্তাকে জানবার পথ হচ্ছে প্রভ্যক্ষ জ্ঞানের পথ। কিন্তু এর বেশি যদি বলা হয় এই যুক্তির পক্ষে তা আমি স্বীকার করতে অক্ষম। যদি এই কথা বলা হয় যে অনুভবে যা পাভয়। যায় তা কেবল আমার অনুভব বাজীত আর কিছুই নয়, এই উক্তি সমর্থনযোগ্য নয়। 'আমার' অনুভব ও আমার অনুভবের চেয়ে রুহত্তর অনুভবের মধ্যে কোনো সংঘর্ষ বা দ্বন্দ্র নেই। 'আমার' অনুভব ছাড়া আরো এক বৃহত্তর অহভব বা বিজ্ঞান থাকতে পারে; রহত্তর অম্ভবেব মধ্যে আমার স্বকীয় অম্ভব এবং আরে৷ অনেক কিছু নির্বিত্মে থাকতে পারে। আমবা দেখেছি যে প্রমৃতত্ত্ব শেষ পর্যন্ত হল এক সমন্বয়ী ও সবগ্রাহী সাক্ষাৎ অনুভবেব মালা বা সূত্র। এই পরমতত্ত্ব 'আমার' অহভবের মধ্যে ধব। পড়ে ও সেইজন্য আমার অহভব এবং বিশ্ব একার্থবাচক বলে প্রতীয়মান হয়। কিন্তু বিশ্বকে অস্বীকার করে আমরা যে ভুল করে বসি নিজবিজ্ঞানমাত্রবাদেব সেইটাই হল মৌলিক ভুল। আমার প্রত্যক্ষ অমূভব হচ্ছে বিশ্বাদ্ধাব প্রত্যক্ষ অমূভবেব অংশ মাত্র। সুতরাং 'আমার' অহুভবের অতিরিক্ত রুহত্তর বিজ্ঞান আছে। প্রত্যেক স্সীম জীবের 'আমার' অস্থভব হচ্ছে প্রমতত্ত্বের স্বস্মন্ত্রী 'আমার' অফুভবের অবিচ্ছেন্ত খণ্ডবিশেষ।

তবে দেখতে হয় 'ইহা'র মধ্যে এমন বেয়াড়া কোনো কিছু আছে কি না যা পরমান্থার বৃহত্তর অনুভব কর্তৃক একেবারেই গৃহীত হতে পারে না। আমরা উনবিংশ অধ্যায়ের আলোচনায় দেখেছি সরকম একান্ত অগ্রহিত্ব্য কোনো তথ্য নেই। 'ইহা'র পবিধিকে বিস্তৃত করে সেই পরম চৈতন্ত্রের অভিজ্ঞতা লাভ করবার অসামর্থ্য হচ্ছে আমার অপূর্ণতার ও সসীমতার লক্ষণ। যেহেতু জানালা ভেঙে ফেলে পরমসন্তাকে মুখোমুখি সমগ্রভাবে দেখবার সামর্থ্য আমার নেই, সেইখেতু জানালার মধ্য দিয়ে দেখাই সব, এরকম ধারণা অযৌক্তিক। মুহুর্তের গবাক্ষ দিয়েই যাকে অহভব করি তাই আমাদের পাওয়া একমাত্র পরমার্থ। কিছু তাই বলে এ ধারণা ভুল যে মুহুর্তের অনুভবের মধ্যে যে সন্তাকে প্রাপ্ত হওয়া যায় তার অধিক বা অতিরিক্ত পরমন্তা নেই কিংবা মুহুর্তের অহতবের মধ্যে প্রাপ্ত বা উপান্ত সন্তাটুকুই হল পরমন্তা নেই কিংবা মুহুর্তের অহতবের মধ্যে প্রাপ্ত বা উপান্ত সন্তাটুকুই হল পরমন্তার সব।

এ পর্যন্ত আমরা দেখেছি যে অভিজ্ঞতা বলতে যদি প্রত্যক্ষ অভিজ্ঞতা মনে
করা হয় এই প্রকার অভিজ্ঞতা দারা আমাব আত্মার অভিত্ব প্রমাণ করা যায়
না। আমরা আরো দেখেছি যে প্রত্যক্ষ অভিজ্ঞতার সীমা অতিক্রম কবেও
বস্তুর সন্তা আমরা নিরন্তর শ্বীকার করে থাকি। নিজবিজ্ঞানমাত্রবাদী
বলবে যে প্রত্যক্ষকে অভিক্রম করে আমি আমার আত্মাকে শ্বীকাব কবতে
পারি, তার বেশি নয় এবং একক নিজ-আত্মা ব্যতীত অন্যান্ত বহু আত্মা
শ্বীকার করবার পক্ষে কোনো যুক্তি নেই। এই উক্তিব প্রতিবাদে আমব।
বলব এক আত্মা যদি সিদ্ধ হয় বহু আত্মাও তা হলে সিদ্ধ।

তত্ত্ববিস্থায় ভাবেৰ উৎপত্তিৰ আলোচনা কৰবাৰ প্ৰত্যক্ষ কোনো সার্থকতা নেই। তত্ত্ববিদ্যায় শুধু ভাবগুসোব সত্যতা কিংবা অসত্যতা নির্ণয কবা হয়। স্মামার আত্মা ছাডা আবো বহু ও বিভিন্ন আত্মা আছে বলে আমবা বিশ্বাস কবি। সেই বিশ্বাসেব স্বপক্ষে যুক্তি হল এই: আমাব নিভেক দেহ আমাব চেতনাব মধ্যে একটা পৃথক অনুভব-সমষ্টিরূপে অরুস্থান কবে . কিন্তু এই সমষ্টিটার সঙ্গে সুখ, তৃঃখ, সংবেদনা ও এষণা যেরূপ সাক্ষাৎভাবে ও থনিষ্ঠভাবে সংযুক্ত হয়ে আছে অন্য কোনো সমষ্টিব সঙ্গে সেরূপ সম্পর্ক নেই . আমার শবীবেব সদৃশ অক্তান্ত অনেক সমষ্টি আছে , সেই-সব সমষ্টিব সঙ্গেও সুখ হুঃখ ইত্যাদিব বোধ এই একই ভাবে জডিত থাকতে বাধা, আমাব অনু-ভূতি ও এষণাব সঙ্গে সেই সমষ্টিগুলে¹ব কোনো সাক্ষাৎ বা ঘনিষ্ঠ সংযোগ নেই; ববঞ্চ আমাব অহুভূতি ও ইচ্ছ। এই-সব সমষ্টিব পক্ষে প্রায়শই অবান্তব ও নিরর্থক এবং কখনো কখনো সেগুলোব প্রতিকৃল বা পবিপন্থী; তা ছাডা এই-সব সমষ্টির নিজেদেব মধ্যে ও আমাব দেহরূপী সমষ্টিব সঙ্গে বিবোধ আছে: সুতরাং এই-সব মৎ-সদৃশ দেহসমন্টিব সঙ্গে পৃথক পৃথক মৎ-সদৃশ আত্মা আছে। এই যুক্তি নির্দোষ নয় এইজন্ত যে, বিভিন্ন দেহেব মধ্যে সাদৃশ্য কখনো সম্পূর্ণ নম্ন এবং বিভিন্ন দেহেব মধ্যে সাদৃশ্য যদি সম্পূর্ণও হয় তা হলেও পৃথক পৃথক দেহেব সঙ্গে সংযুক্ত পৃথক পৃথক আত্মা যে আমাৰ আত্মাৰ সদৃশ হবে এমন কথা নিঃসন্দেহে বলা যায় না। তবে যুক্তিটা কাৰ্যত সিদ্ধ।

ওপবে যে প্রকার যুক্তির অবতারণা করা হয়েছে, সেই প্রকার যুক্তিব বলেই নিজেব অতীত ও ভবিষ্যংকে প্রমাণ করতে হয়। নিজবিজ্ঞানমাত্র-বাদীরা বহু ও বিভিন্ন আস্থার অভিত্ব প্রমাণের সময় এই প্রকার অনুমান

ব্যবহার করতে দ্বিধা বোধ করে ; কিন্তু অতীত ও ভবিষাতের অভিত্ন প্রমাণের সময় তারা যে অনুমানের আশ্রয় নেয় তার স্বরূপও এই একই প্রকার। আমার অতীত 'অহং' ও বর্তমান 'অহং'-এর মধ্যে যতখানি ভেদ, আমার 'অহং' ও অন্য এক ব্যক্তির 'অহং'-এর মধ্যেও ততথানি ভেদ। আমার বর্তমান 'অহং' ও অতীত 'অহং' এই ছই 'অহং' কালের ব্যবধানের জন্ম সম্পূর্ণ সদৃশ বা সম বা এক, কখনোই হতে পারে না। তা ছাডা আমার বর্তমান 'অহং' ও অতীত 'অহং'-এর মধ্যে গুণগত পার্থক্য অনেক সময় এত অধিক হয় যে অতীত 'অহং' বর্তমান 'অহং'-এর ম্বণা ও উপেক্ষাব বিষয় হয়ে পড়ে এবং অনেক সময় অমুমানের বলে অতীত 'অহং'কে স্বীকার করতে বাধ্য হয়ে অতীত আত্মা এক যন্ত্রণাদায়ক ভারস্বরূপ হয়ে দাভায়। সুতরাং দোষহীন অভিন্নতা ব্যতিরেকেও অনুমান করা ২য়। নিশ্চয প্রমাণ সম্ভব নয় বলে কাৰ্যক্ৰী প্ৰমাণের জোবেই অতীত 'অহং'কে ব। অহং-পদাৰ্থকে আমি মেনে নেই। তাই যদি হয়, কার্যকরী প্রমাণেব ভিডিতেই মং-ভিন্ন অন্য ও বছ আত্মাব অস্তিত্ব স্থাকাব করাও গহিত বিবেচনা কবা যায় না। তুই ক্ষেত্রেই অস্তিত্ব হচ্ছে অসমিত অর্থাৎ তুই ক্ষেত্রেই অস্তিত্বট। আমাদেব বুদ্ধিব বচনা-বিশেষ। এবং ছুই ক্লেত্রেই এইরূপ তথােব বেলায় অনুমানের পক্ষে ষতখানি নিৰ্দোষ ও নিশ্চিত হওয়। সম্তবপৰ সেটা ততখানিই নিৰ্দোষ ও নিশ্চিত। হয এক ক্ষণেব নির্বাক অনুভবই সব: নতুবা আমিও সত্য এবং আমার অতিরিক্ত জগৎ ও অক্তান্ত জীবও সতা। যে ভাবেই দেখা যাক না কেন নিজবিজ্ঞানমাত্রবাদ অসিদ্ধ।

শ্বৃতিও একপ্রকার অনুমানবিশেষ; সেইজন্ত শ্বৃতি অদ্রাপ্ত নয়। সুতরাং শ্বৃতিগত সন্তাকে অনুমিত সন্তা ব্যতীত অনা কিছু মনে করা অসংগত। আমাদের 'ব্যক্তিত্ব' বা অশ্বিতা কোনো মৌলিক সন্তা নয়; এটা একটা কৃত্রিম সৃষ্টি; সংবেশন বা কৃত্রিম-নিদ্রার অবস্থায় অভিভান দ্বারা ঘাভাবিক অশ্বিতার পরিবর্তন করে অন্যবিধ অশ্বিতাব সৃষ্টি সম্ভবপর, এই তথ্যই হল তার প্রমাণ।

এই পর্যস্ত আমরা দেখলাম যে প্রত্যক্ষ অমুভব বা অভিজ্ঞতার সাক্ষ্য ধীকার করলে নিজবিজ্ঞানমাত্রবাদ প্রমাণিত হয় না। এও দেখলাম যে প্রত্যক্ষ অভিজ্ঞতাকে অভিক্রম করেও এই মতের কোনো সমর্থন পাওয়া যায় না। কারণ শ্বকীয় আত্মা ধীকার করলে একই, যুক্তির বলে অন্য আত্মাও শ্বীকার করতে হয়। এবং অন্য আশ্বার অন্তিম্ব যদি শ্বীকাব নাই করা হয় তবুও অনাম্বাকে অশ্বীকার করা যায় না। প্রাথমিক ও অবগু অমূভবের একাংশকে বিয়োজিত কবে অনাম্বারূপে সংকল্পিত কবাব সঙ্গে অপবাংশ আশ্বাবা অহং রূপে কল্পিত বা উদিত হয়। এই অবস্থায় আশ্বার পক্ষে অনাম্বাকে অশ্বীকার কবা অসন্তব। অনাম্বা,ব্যতিরেকে আশ্বা নেই।

এই প্রসঙ্গে আব একটা ভূলের দিকে দৃষ্টি আকর্ষণ কবা দরকার। কেউ হয়তে। বলবেন যে যা-কিছু আমি অনুভব করি, সবই আমাব মনের ব্যাপাব মূতরাং আমি আমার মনের অবস্থা বাতীত আব কিছুই জানতে পাবি না। এ কথা সত্য যে, যে-অনুভবেব মধ্যেই আমি কিছু পাই, সেই অনুভবই আমার মনের একটা অবস্থাবিশেষ বা ক্রিয়াবিশেষ; এমন-কি পবমতত্ত্বকে পেতে হলেও আমার মনের ক্রিয়া বা অবস্থাব মধ্যে দিয়ে পেতে হয়। কিছে এই তথা-দ্বাবা প্রমাণিত হয় না যে, অনুভবেব মধ্যে অবভাসিত বা সমুৎপন্ন বস্তুটাব কোনো অতিবিক্ত সন্তা নেই। অভিজ্ঞতা বা অনুভব আমার ৯ তাই বলে অনুভবকে আমার মনেব অবস্থামাত্র বিবেচনা কবা যুক্তিসংগত নয়। এইরকম আস্তু ধাবণার ভিত্তি হল একপ্রকাব হৃষ্ট কল্পনা। বস্তুত সমগ্র বিশ্বের সঙ্গে আমি ঘনিষ্ঠভাবে সংযুক্তঃ তথাপি আত্মাকে বিশ্বেব বাইবে এক বিচ্যুত, স্বতন্ত্র ও অযুক্ত সত্তাকপে কল্পনা কবাই হচ্চে সেই হৃষ্ট কল্পনা। কল্পনাব এই বিকৃতিব শোধন কবতে পাবলেই নিজবিজ্ঞানমাত্রবাদ-বাাধিব অবসান হয়।

এই অধ্যায় শেষ কববাব আগে নিজবিজ্ঞানমাত্রবাদেব অন্তর্নিহিত সত্যগুলোর দিকেও দৃষ্টি দেওয়। দবকাব। এই মতবাদের মধ্যে তিনটে সভ্য পবিস্ফুট হয়েছে: ১. আমার অভিজ্ঞতা বা অনুভব ও সমগ্র বিশ্ব এক নয়, তবুও একথা সত্য যে বিশ্ব আমাব মনের বিভিন্ন অবস্থাব মধ্যে দিয়ে অবভাসিত হয়। ২. একমাত্র 'ইহা'র সাক্ষাৎ অম্ভবের ক্ষুদ্র বস্ত্রগথেই আমরা বিশ্বকে জানতে পারি। এই পথে সন্তার যে তপ্ত স্থাদ আমরা পাই তাব ওপরই প্রতিষ্ঠিত হয় সমগ্র রহন্তর জগং। ব্যক্তিগত অনুভব ও সংবেদনই হল সর্ববিধ জ্ঞানের উৎস বা উৎপত্তিস্থল। ৩. যদিও আমাব আত্মা নিঃসন্দেহে পরমান্ধা নয়; তবুও স্বীয় অনুভববাদির সাহায়েই পরমার্থেব স্কন্ধপ আমি জানতে পারি।

बारिश्य व्यक्ताव

প্রকৃতি

'প্রকৃতি' শব্দ বিভিন্ন অর্থে ব্যবহৃত হয়। 'প্রকৃতি' শব্দ আমি জড্জগতের অর্থে ব্যবহার করব। এই জগৎ জডবিজ্ঞানের বিষয়বস্থা। সমস্ত রকম সত্তা থেকে চৈতন্তের অংশ কেটে বাদ দিলে যা অবশিষ্ট থাকে তাই প্রকৃতি। ব্যাপ্তিও তৎসংশ্লিষ্ট অক্তান্য গুণাবলী আমাদের বর্ণিত প্রকৃতির ধর্ম। আমরা অনেক সময় ভুলে যাই যে আমাদের প্রত্যেকেরই জীবনে একদা এই প্রকৃতিব জগতেব কোনো অন্তিত্ব ছিল না। ব্যাপ্তিণ বোধের উৎপত্তি সম্বন্ধে আলোচনা না কবেও আমর। শ্লীকার করতে পারি যে চৈতন্ত থেকে এই জগৎ যে পৃথক এই বোধ প্রথম থেকেই থাকে না। জড্জগতের অন্তিত্ব যে ভাবেই কল্পনা কবা যাক তা যে আমাদের প্রত্যেকের পক্ষেই সমগ্র বিশ্বেব এক নির্বাচিত বা কল্পিত অংশ সেই বিষয়ে কোনো সন্দেহ নেই।

কতিপয় উদ্দেশ্য সিদ্ধিব জন্য সমগ্রের মধ্যে আমবা প্রধানগুণ-বিশিষ্ট ও অপ্রধানগুণ-বিশিষ্ট এবং চৈতন্তবহিভূতি এক জড়জগতের মূর্তি ধাবণ। কবি। এই জগৎ কারে। বুখতুংখ বা চিন্তা ভাবনাব দ্বারা প্রভাবিত নয়; সকলের জন্তই যেন তা একরকম: এই জড়জগত সম্বন্ধে জ্ঞানলাভ করবার একমাত্র উপায় বা যন্ত্র হল আমাদেব দেহ ও ইন্দ্রিয়াদি। সমস্ত জীবের অবর্তমানেও জড়জগৎ একই রকম থাকে। এই হল জড়জগৎ সম্বন্ধে আমাদের ধারণার রূপ। সাধাবণ মানুষকে যদি বলি প্রকৃতি সম্বন্ধীয় এই ধাবণা হল অর্থহীন 'হয়ববল'র সমান, সে বলবে আমি কাণ্ডজ্ঞানহীন।

তার পর চিন্তাশীল মানুষ যথন প্রকৃতি সম্বন্ধে বিচার করতে প্রবৃত্ত হয় তথন তার সাধারণ, সহজ ও স্বাভাবিক বিশ্বাস আঘাতপ্রাপ্ত হয় ও সংশয় ও সন্দেহ তাকে বিচলিত করে। কোনোবকমে জোড়াতালি দিয়ে সে চলবার চেন্টা করে। একজন সাধারণ লোক প্রকৃতিকে যে দৃষ্টিতে দেখে, একজন পদার্থবিৎ বৈজ্ঞানিক প্রকৃতিকে সেই দৃষ্টিতে দেখে না: তবে বৈজ্ঞানিকও বিজ্ঞান-সাধনার বাইবে তার দৈনন্দিন জীবনে প্রকৃতিকে প্রকৃতি যা হতে পারে না তাই বলে বিশ্বাস করে চলে। পর্ববর্তী অধ্যায়ে আমরা প্রধান ও অপ্রধান গুণের সমস্থাগুলোর আলোচনা করেছি। আমরা দেখাবার চেক্টা করেছি এই তুই শ্রেণীর গুণকে সমান সত্য বলাও যেমন অসম্ভব, তেমন এক শ্রেণীব গুণেব থেকে সম্পূর্ণ অসংযুক্ত অবস্থায় অন্য শ্রেণীর গুণ যে সত্য তাও বলা অসম্ভব। বিশুদ্ধ জডজগতের বেচাবা সমর্থক কোনোরকমে চোখ বুজে গোলকখাঁখা থেকে বেবিয়ে ক্লাসবার চেক্টা কবেন। তিনি বলতে বাধ্য হন যে তিনি যা-কিচ জানেন তা-সবই হল তাঁর জীবদেহেব বিকাব এবং তাঁব জীবদেহেব বিকাবও হল, এবকম আব-এক শ্রেণীব বিকাব। অর্থাৎ সংক্রেণে এই বলতে হয় যে, এক জডপদার্থ হল অন্য জডপদার্থের ক্রিয়ার ফলবিশেষ এবং শেষ পর্যন্ত হয়তো (বলা যেতে পাবে) তা নিজেরই ক্রিয়াব পবিণতিমাত্র।

এই সমস্থাটা একটা প্ৰস্পববিরোধী যুক্তিব সাহায্যে স্পাইতেব কলে দেখা যেতে পাবে। ১০ প্রকৃতি হল আমাব দেহেব ক্রিয়াব ফলবিশেষ। এবং ২০ আমাব দেহে হল প্রকৃতিব কিয়াব ফলবিশেষ।

- ১. নয়রূপে এই কথা বলা চলে, বহির্জগতেব জ্ঞান মস্তিক্ষেব ক্রিয়াব ওপব নির্ভবশীল। সূতবাং বহির্জগত হল আমাব মস্তিক্ষেব অবস্থামাত্র।
- ২০ প্রতিনয়রূপে এই কথা বলা চলে, আমাব দেহেব জ্ঞান নির্ভব কবে বিভিন্ন ইন্দ্রিয়জাত জ্ঞানেব ওপন: এবং কোনো বিশেষ এক ইন্দ্রিয়েব জ্ঞানের উৎপত্তি হয় অন্ত আব এক ইন্দ্রিয়েব ক্রিয়াব বা প্রতিক্রিয়াব ফলে। সুতবাং আমাব দেহ হচ্ছে বস্তুত ইন্দ্রিয়সমূহেব ক্রিয়াব বা অবস্থার সমষ্টি-মাত্র এবং এক ইন্দ্রিয় হচ্ছে অন্ত আব এক ইন্দ্রিয়ের অবস্থামাত্র।

উপযুক্ত জটিলতাটা কি অস্বীকাব কবা যায় ? বাণপ্তি ও আয়তন হল ইন্দ্রিয় অনুভবেব বিষয়। দেহের ব্যাপ্তি ও আয়তন কোনো অলোকিক ও যোগজ অনুভৃতিব আবিদ্ধার নয়। প্রকতপক্ষে সেরকম কোনো অনুভৃতিব পরিচয় বা প্রমাণ আমরা পাই ন'। ঈদৃশ অনুভবের অন্তিত্ব মেনে নিলেও আম'দের মনে রাখতে হবে যে জডবিজ্ঞানেব বিচারে এই অনুভবও হল কতগুলো জড স্নায়ুতন্ত্রের প্রতিক্রিয়া বা উত্তেজনা মাত্র। বাধার সাক্ষাৎ বোধ থেকে দেহের স্বতন্ত্র অন্তিত্ব প্রমাণিত হয় ধারণাটাও হচ্ছে আজগুনি। কারণ, বাধার বোধের মধ্যে ফুটে ওঠে একটা জিনিসের সঙ্গে আরো একটা জিনিসের সঙ্গন্ধ; মনে হয় ফুটো জিনিস পরস্পরকে বাধা দিছে। বাধা

দেওয়ার অবস্থায় কোনো জিনিসটারই অপর জিনিসটার থেকে স্বতন্ত্র সন্তা নেই। বাধা থেকে কোনো বস্তুর নিরপেক্ষ সত্তার স্বরূপ নির্ণয় করা যায় না। বাধার বোধ হচ্ছে মূলত চুই পদার্থের মধ্যে এক বিশেষ সম্বন্ধ-সঞ্জাত বোধ।

আমরা সেইজন্ম এই সিদ্ধান্তে পৌছই যে জডজগতের জন্ম বিভিন্ন ভৌতিক পদার্থের পারস্পরিক সম্বন্ধ প্রয়োজন এবং বিভিন্ন পারস্পরিক সম্বন্ধের জন্ম বিভিন্ন জড পদার্থের প্রয়োজন। এক কথায় চুই বা ততোধিক অজ্ঞাত বস্তুর মধ্যে একপ্রকার আপেক্ষিক ও আপাতদুশ্য সম্বন্ধের নাম প্রকৃতি।

কিন্তু সম্বন্ধ বস্তুগুলোব ম্বন্ধণ যখন অজ্ঞাত তখন সেগুলোর মধ্যে পাবস্পবিক সম্বন্ধের অন্তিভুই বা কল্পনা করা যায় কি করে? স্বীকার না কবে উপায় নেই যে বাহজগতেব অন্তিত্ব হচ্ছে শুধু আমার ইন্দ্রিয়ের কাছে, কিন্তু একটা ইন্দ্রিয়, কি তার সম্বন্ধে আমবা যা জানি তার অতিরিক্ত অন্য কিছু
। এবং এক ইন্দ্রিয়ের বিষয় জানতে হলে অন্ত আব এক ইন্দ্রিয়ের ক্রিয়ার ওপন নির্ভব কর। ছাড়া অন্য আব কোনো পথ আছে কি ? এমন কোনে। ইন্দ্রিয় আমাদেব নেই যার অস্তিত্ব সম্বন্ধনিরপেক্ষ: প্রত্যেক ইন্দ্রিয়ই হচ্ছে অন্ত আর একটা কিছুর প্রতিক্রিয়া বিকাব বা অবস্থা মাত্র এবং সেই অপব কিছুটা অন্য আর একটি কিছুব বিকার বা অবস্থা: প্রকত বস্তুটা স্ব সম্মই আমাদেব নাগালেব বাইবে। মন্তিষ্কেব আশ্রম গ্রহণ কবলেও একই সিদ্ধান্তে আসতে হয। বাহ্য জ্বণকে যদি আমার মন্তিঙ্কের ক্রিয়া বা স্পন্দন রূপে কল্পনা কবা যায় তা হলে আমাব মস্তিষ্কটা কি? আমাব মন্তিষ্কটাও হচ্ছে মন্তিষ্কেব স্পন্দন। কিন্তু কার মন্তিষ্কেব স্পন্দন ? আমার মন্তিম্ধ ছাডা অন্ত কোনো মস্তিষ্কেব স্পন্দন হতে পাবে না। স্তরাং মন্তিষ্কটা কোনো বস্তু নয়: সেটা হয় একটা সম্বন্ধ কিংবা একটা বিশেষণ, কিন্তু কার বিশেষণ, কিনের সঙ্গে সম্বন্ধ ় সেগুলোর স্বরূপ আমাদের কাছে অজ্ঞাত।

এই চক্রক খেকে অবাাহতি পাওয়ার কোনে। রাস্তা নেই। একটা বৈত স্পর্শন্ত অনুভবের দৃষ্টান্ত নেওয়' যাক। মনে করুন, যুগপৎ প্রটো স্পর্শন্ত অনুভব 'অ ও আ' উদিত হয়েছে। এখানে 'অ'এর অনুভব 'ক' নামক ইন্দ্রিয় দ্বারা লক্ক ও 'আ'এর অনুভব 'ধ' নামক ইন্দ্রিয় দ্বারা লকঃ কিছ জ্বাপনি যদি 'ক' ও 'খ' নামক ই ক্রিয় তুটোর সন্তা প্রমাণ করতে চান, আপনাকে জ্বল্য আর এক ই ক্রিয় 'গ' বা 'ঘ'এর সাক্ষ্যের ওপর নির্ভর করতে হবে। আপনি কখনো এমন এক বস্তুর সন্ধান পাবেন না যা স্বয়ং হচ্ছে বিশেষ্য; আপনাকে এক বিশেষণ থেকে আর এক বিশেষণের দিকে যেতে হবে। এবং কল্লিভ দৃষ্টাস্তে 'অ ও আ'এর স্পর্শজ অনুভব দারা প্রমাণ কর। যায় না যে এই তৃই অনুভবের সঙ্গে সঙ্গে ছুটো স্বভন্ত ভৌতিক পদার্থ আছে। তুটো মুগপৎ অনুভব থেকে আমবা শুধু বুঝতে পারি যে অনুভূতি দুটো নির্ভরনীল; কিন্তু সেগুলো যার ওপর নির্ভরনীল তার স্বরূপ আমর। জানতে পারি না।

আমাদের সাধারণ অভিজ্ঞতাতেও উপযুক্তি অন্যোগ্রামী যুক্তিব এক পক্ষকে সত্য বলে স্বীকাব কবে নেবার কোনো প্রমাণ বা সমর্থন পাওয়া যায় না। প্রকৃতির সন্তা ও আমাব দেহেব সতা প্রকৃতি ও আমার দেহের অন্তর্গত এক অন্তোতাশ্রমী সম্বন্ধ বাতীত আর কিছুই নয়। পরীক্ষা করলেই বুঝতে পাবা যায় এগুলোর কোনে। একটার সত্তা অপরের সঙ্গে সম্বন্ধহীন অবস্থায় শূন্যমাত্র। আমাদেব স্থীকার করতে হয় যে জড বা ভৌতিক জগৎ অবভাসমাত্র, তাব মাত্র আপাতদৃশ্য সত্তা আছে : কিন্তু সম্বন্ধ-বিশেষকে জড-জগৎ বলে অভিহিত করলেও সেই সম্বন্ধ দারা যে বস্তানিচয় গ্রথিত হচ্ছে সেগুলোব শ্বরূপ আমাদের অজ্ঞাত। সুতবাং সেই বস্তুগুলোকে বহু বলবার কোনো অধিকার আমাদেব নেই; এমন-কি সেগুলো যে সম্বন্ধ এরূপ অব-ধারণ করবার অধিকারও আমাদেব নেই। গুণ ও সম্বন্ধের আকাবে প্রাপ্ত যে জ্ঞান তা হচ্ছে অপূর্ণ ও হীন। পরমতত্ত্বের মধ্যে বর্তমান সংশয় ও জটিলতার নিরসন কিরপে হয় তা মাথুষের পক্ষে বলতে পারা অসম্ভব। জডজগৎ পরমতত্ত্বের এক অবভাস; জডজগতেব সন্তা স্বতোবিবোধ, ভ্রম ও অপূর্ণতা দারা ক্লিউ। তার বৈচিত্রা যে ভাবে আমাদেব কাছে আবিভূত হয় সেই ভাবে সত্য নয়, কিন্তু কোনো এক অর্থে এই জগৎ নিশ্চয়ই সত্য ও পরমতত্ত্বের মধ্যে এই জগতের বৈচিত্র্যের নিশ্চয়ই একটা সংস্থান ও সার্থকতা वादि।

কিন্তু দেহ ও প্রকৃতির মধ্যে ভিত্তিহীন চক্রক সম্বন্ধটাকে তা হলে কি আমরা শ্রমাত্মক বলে বর্জন করব ? কখনোই না। কারণ এই চক্রক সম্বন্ধ হল আপাত-

দৃশ্য সত্তাগুলোব উদয়েব বীতি বা ধাবা। আপাতসত্য জগতেব এটা একটা নিষম বা ধাৰা যে, ব্যাপ্তিৰ বোধ দেছক্ষপ অন্য এক ব্যাপ্ত পদাৰ্থেৰ সংস্পৰ্টেই শুধ্ সম্ভব; সেইবকম রূপ. বস, গন্ধ প্রভৃতি গুণেব বোধ অন্যান্ত গুণেব সঙ্গে সংযুক্ত অবস্থাতেই মাত্র সম্ভব। অবভাস-সমূহেব উদয়েব ধাবাঞ্লোকে প্রাকৃতিক নিয়ম বলা হয়। কতগুলো প্রাকৃতিক নিয়মে বিভিন্ন আপাতসত্য তথ্যেব আনুপ্ৰিক উদয়েব ধাবা বণিত হয়, আবাৰ কত গুলোতে সেগুলোব সমকালীন উদয়েব ধাবা বৰ্ণিত হয় এবং এই নিয়মগুলো সর্কবিও অবভাসেব মধ্যে মাত্র কতগুলোব সম্বন্ধে খাটে। সুতবাং প্রুতিব সত্তা হল আপণত-গ্রাষ্ঠ বা বাবহাবিক। প্রকৃতিকে এব বেশি কিছু পাবণা কবলে গোলক-ধাধাব মধ্যে আবাব পথ হাবিয়ে যেতে হয়। বাফ জডজগৎকে জীবদেহেব বিশেষণকপে কল্পনা কবতে হয়। অথচ জীবদেহেব স্বতন্ত্র বস্তুত্ব জল অসিদ্ধ এক জীবদেহেব অন্তিত্ব অন্য আব-এক বাছ পদার্থেব অবস্থাদিব ওপব নির্ভবদীল। এতদবাতীত, যেসব গুণকে প্রধান বলে অভিহিত কবা হয়. অপ্রধান গুণাবলীব থেকে পৃথক ও অসংযক্ত অবস্থায় দেগুলোকে সং বল। যায় না এবং দেখা যায় যে আমাৰ সংবেদনেৰ বাইৰে অপ্ৰধান গুণনিচয়েৰ কোনো অস্তিত্ব নেই। অদিতীয় প্রমটেতনার সমৃদ্ধ ঐকানুভূতির বাজ প্রকাশ হল ভিন্ন ভিন্ন আপাতসতা অবভাস-সমূহ। অবভাসিত ও আপাত-দৃশ্য প্রভেদগুলো প্রমচৈতনো দ্রবীভূত হযে আছে। সমগ্র অনুভবের মাত্র একাংশকে আমবা চিন্তা বা কল্পনা দ্বালা পৃথক কলে প্রথমে প্রকৃতিকে পাই পবে ওপপত্তিক প্রয়েণজনেব তাগিদে প্রকৃতিব শাবণাব আবো পবিবর্তন সাধন কবা হয়। প্রথমে প্রকৃতি হল মুর্ত অনুভব থেকে দিগারুত এক অমূর্ত কল্পনাবিশেষ। পবে এই কাল্পনিক আ' শিক সত্তাকে আমবা শ্বয়ংসং ও স্বতন্ত্র বলে দাড় কবাই। বিজ্ঞান পথভ্রম্ট হয়ে আবে এক মাবাত্মক ভুল কবে থাকে। আপাতগ্রাগ্ন অবভাসসমূহেব উদ্ভবেব কল্পিত নিয়ম-গুলোকে বিজ্ঞান স্বতন্ত্র ও স্বয়ণসং বিবেচন। কবে এবং এই কল্পিত নিয়ম-গুলোকে একমাত্র নিতাপদার্থ বলে আমাদেব বিভান্ত কববাব চেষ্টা কবে। এইভাবে এক আপৈক্ষিক সতাকে বিজ্ঞান নিতান্ত ভ্ৰমে পৰ্যবসিত কৰে এবং যে সভ্য ব্যবহাবিক দৃষ্টিতে আপাতগ্ৰাহ্ম ও অনস্বীকাৰ্য তাকে পারমাথিক রূপ প্রদান কবে তাব চবম সর্বনাশ কবে।

কেবল বা শুল্ক প্রাকৃতি বলে কোনো বস্তু বা পদার্থ নেই। নিত্য বস্তুর একপ্রকার প্রকাশ বা অবভাদের নাম হল প্রকৃতি। জড়জগং একটা প্রকল্প-বিশেষ। কতগুলো উদ্দেশ্যসাধনের জন্য প্রকৃতিকে পৃথক কল্পনা করা হয়; কিন্তু বস্তুত জড়জগংকে স্বাধীন ও স্বতন্ত্র সন্তার অধিকারী বিবেচনা করতে গেলে স্বতোবিরোধের পাকে জড়িয়ে পড়তে হয়। এইবার সাধারণ সিদ্ধান্তটার আরো বিস্তৃত আলোচনা করা যাস্কু।

বিস্তৃত আলোচনা করবার আগে আরো একটা বিষয়ের দিকে দৃষ্টি দেওয়া দরকার। আমরা এ পর্যন্ত জডজগৎকে ব্যাপ্তিগুণসম্পন্ন বা বিস্তার-গুণসম্পন্ন ধারণা করেছি। কিছ এই ধারণা যে সত্য ও নিঃসংশন্ধ একথা কি বলা চলে ৷ কেউ হয়তো বলতে পারেন যে ব্যাপ্তি প্রকৃতির মৌলিক গুণ নয়: যা কিছু ব্যাপ্ত ও বিস্তৃত তাই যে ভৌতিক বা জড হবে এবং যা-কিছু ভৌতিক বা জভ তাই যে বিস্তৃত হবে এমন হয়তো বলা যায় না। এই বিষয়ে স্পষ্ট ধাবণা করবার চেষ্টা করা যাক। প্রথমত একথা ঠিক যে সর্ববিধ বিস্তৃতিই প্রকৃতির অংশ নয়, যেমন যেসব বিস্তৃতি আমি কল্পনা করি বা স্বপ্নে দেখি সেগুলো জড়জগতের অংশ নয়, যদিও সেগুলোর বিস্তৃতিরূপ অস্বীকার কবা যায় না। যে বিস্তৃতিকে আমরা কল্পনাদৃষ্টিতে বা স্বপ্নে দেখি তারও একটা সন্তা আছে ৷ ইন্দ্রিয়জ জ্বম প্রতাক্ষের বিষয়রূপে সচরাচর যে সব ব্যাপ্তি ব। বিস্তৃতি উপস্থিত হয় সেগুলোকে মিথ্যা বললেও সেগুলো অসং নয়। জলে নিমগ্ন ঋজু যফিটি যখন বক্রাকারে প্রতিভাসিত হয় তখন সেই বক্রযফির প্রাতিভাসিক সন্তা আমাদের স্বীকার করতেই হয়। সুতরাং এই দিক থেকে বিবেচনা করলে বোঝা যায় যে সর্ববিধ বিস্তারগুণসম্পন্ন সভা প্রকৃতির অন্তর্ভু ক্ত নয়, এবং প্রকৃতির প্রধান গুণ দৈশিক ব্যাপ্তি নয়, অ-দৈশিক অন্য-কিছু, এরকম অনুমান সহজ ও স্বাভাবিক হয়ে আসে।

ওপরের সিদ্ধান্তটা সাধারণভাবে আমি স্বীকার করি। প্রকৃতির সার বৈশিষ্ট্য হল এই : প্রকৃতি হচ্ছে চৈতন্যের রাজ্যের বাইবে এমন এক আপাত-সত্য ও প্রতীয়মান রাজ্য যেখানে চৈতন্যাশ্রমী ঘটনার থেকে বিশ্লিষ্টরূপেই পরিবর্তন ঘটে ও পরিবর্তন ঘটানে। যায়; প্রকৃতি সব সময়ে আত্মার ক্রিয়াল কলাপের ওপর প্রত্যক্ষভাবে নির্ভরশীল নয়; প্রকৃতির ধারণা হল আত্মা ও অনাত্মার প্রভেদের ওপর প্রতিষ্ঠিত; আমাদের অভিক্রতার যে-অংশ সুখত্ঃখ প্রভৃতি আত্মার অংশ রূপে উদিত হয় সেই-অংশ থেকে. প্রকৃতি হল বেশ কিছু বিচ্ছিন্ন ও বিশ্লিষ্ট ; এক আত্মা ও অগু আত্মার মধ্যে যোগস্থাপন সম্ভব হয় শুধু প্রকৃতি-নামীয় আপাতগ্রাহ্ম অবভাস-সমষ্টির সাহায্যে ; কিছু প্রকৃতিরূপী অবভাসসমূহের একপ্রকার স্বাতস্ত্র্য আছে ; যার ফলে সেগুলো বিভিন্ন আত্মার স্থত্থ, ইচ্ছা, আকাজ্জা প্রভৃতি দ্বারা প্রতাক্ষভাবে প্রভাবিত হয় না এবং সেগুলোর আবির্ভাবের কতগুলো নিজ নিয়ম আছে ; এই আপেক্ষিক স্বাতস্ত্রাই হল প্রকৃতির প্রধান বৈশিষ্টা।

তাই যদি হয়, তা হলে প্রকৃতি বা জডজগৎ বিস্তারগুণবিশিষ্ট, এই মতই হয়তো সত্য নয়। বিস্তারহীন জডজগতের সম্ভাবনা আমরা স্বীকার করি। ভানরা এমন এক ভড়জগতের কল্পনা করতে পারি যেখানে শুধু বর্ণ, গন্ধ, বস ও শব্দ আছে এবং এই গুণগুলোই যেখানে আত্মার বাইরে পৃথক থেকে ও জীবের সুখহুংখ ইচ্ছা ও আক[†]জক¦র দ্বারা প্রভাবিত ন। হয়ে শ্বতন্ত্ররপে একটা নিয়মরক্ষা কবে অবভাসিত হচ্ছে: সেখানে এই গুণগুলোই অনাত্মা-স্থানীয় বলে মনে হবে। এই কল্লিড জগতে স্থল বা ব্যাপ্তি থাকবে না। আমাদের অভিজ্ঞতালৰ প্রাকৃতিক জগতে আমরা সাধারণত বর্ণাদি অপ্রধান গুণগুলোকে প্রথমে একট। বিশিষ্ট দেশ ব। স্থানের মধ্যে সীমাবদ্ধ করি ও তার পর সেগুলোর ভৌতিক সত্তা স্বীকার করি। কিছু কথা হচ্ছে সেগুলোকে কোনো বিশেষ স্থানের মধ্যে স্থাপন কর। কি একাস্তই প্রয়োজন ? আমার মনে হয় এই গুণগুলোকে একট। নিদিষ্ট দেশের মধ্যে স্থাপন যে করতেই হবে, এমন বলা চলে না। অপ্রধান শুণাবলীকে দেশের আকারে বিন্যস্ত না করেও সেগুলোকে ভৌতিক পদার্থ বা অনাত্ম-পদার্থ কল্পনা করতে কোনো স্বতোবিরোধ দোষ নেই। অবিস্তৃত ও অ-দৈশিক জডজগৎ অসম্ভব नग्र।

প্রকৃতি আমাদের পক্ষে হল একবিধ অবভাসমাত্র। আমাদের অভিজ্ঞতার মধ্যে যে জড়জগৎকে আমরা পাই তার বিস্তার আছে। এক অবিস্তৃত জড়জগৎ কল্পনা করে বিস্তারের অফুভবের অন্তর্নিহিত দ্বন্দ্বের মীমাংসা করা যায় না। প্রশ্ন থেকেই যায় অবিস্তৃত জড়জগৎ কিভাবে, ব্যাপ্তিরূপে আবিভূতি হয়। সূতরাং আমাদের সিদ্ধান্ত হবে এই: প্রকৃতি যে মূলত বা মুখ্যত ব্যাপ্তিগুণসম্পন্ন এ বাক্য সমর্থন করা যায় না;

তবে আমাদের জড়জগৎ দেশের মধ্যে পরিব্যাপ্ত সুতরাং অক্সবিধ জড জগতের কল্পনায় আমাদের কৌতৃহল নেই: দেশের আকারে উদিত প্রকৃতিই হল আমাদের আলোচা বিষয়।

কতগুলো ছোটোখাটো প্রশ্ন এখন ওঠে। প্রথম প্রশ্ন, প্রকৃতির মধ্যে অকৈব পদার্থ বলে কিছু আছে কি না। অকৈব বলতে আমরা বৃঝি কোনো সদীম জীবের সঙ্গে সম্পর্কহীন। অবশ্য উত্তবিস্থায় এই বিষয়সম্পর্কিত অনুসন্ধানের কোনো শুরুত্ব নেই। কাবণ, এই প্রশ্নের কোনো উত্তর দেওয়া সম্ভব নয়। আমরা অজ্ঞতাবশত প্রকৃতির অংশবিশেষকে অকৈব কল্পনা করি এবং অজ্ঞতাব ওপর নির্ভর কবেই আমাদের সংসার্যাত্রা নির্বাহ করতে হয়। কিছু তত্ত্বিচারে এই অজ্ঞতার থেকে কোনো সিদ্ধান্তে উপনীত হওয়া যায় না। এ কথা নিঃসন্দেহ যে, প্রকৃতির কতক অংশ জৈব, যেহেতু সে-বিষয়ে আমাদের অস্ত্যর্থক ও নিশ্চয় বোধ আছে। অপর পক্ষে, প্রকৃতির মধ্যে সতাই অজৈব কিছু আছে কি না এ জানবার কোনো উপায় বা পথ নেই। এবং তত্ত্বিস্থার দিক থেকে আমাদের এই অসামর্থ্য এমন কিছু গুরুতর ব্যাপাব নয়। সসীম জীবও হল একপ্রকার অবভাস ও তাব নানাত্ব পরমতত্ত্বে অতিক্রান্ত হতে বাধ্য। সুত্রাং যদি অজৈব বলে কিছু বাস্তবিক থাকে. পর্মতত্ত্বে জীবেন সঙ্গে সংশ্লিষ্ট হয়ে তারও রূপাস্তর অবশ্যস্তাবী।

দ্বিতীয় প্রশ্নের আলোচনাতে এবার আসা যাক। আমরা আগেই সিদ্ধান্তে এসেচি যে অনুভব বা অভিজ্ঞতার বিষয়ীভূত না হয়ে কোনো কিছুর অন্তিছ নেই: সমগ্র প্রকৃতিই পরমসন্তার পূর্ণ চৈতন্তের মধ্যে অবস্থিত। কিন্তু অভিজ্ঞতা বা অনুভবেই সন্তার প্রতিষ্ঠা এই অবধারণ স্বীকার করলেও আর একটা প্রশ্ন অমীমাংসিত থেকে যায়। প্রশ্নটা হল এই যে সঙ্গীম জীবের অনুভবের বাইরে কোনো প্রকৃতি আছে কি না অর্থাৎ প্রকৃতির এমন কোনো অংশ আছে কি না যা কোনো সঙ্গীম জীবের অনুভবের বাইরে কোনো প্রকৃতি আছে কি না অর্থাৎ প্রকৃতির এমন কোনো অংশ আছে কি না যা কোনো সঙ্গীম জীবের অনুভবের বিষয় নয় বা হতে পারে না । প্রকারান্তরে প্রশ্নটা এইভাবে উত্থাপন করা যায়। পরমতন্তের মধ্যে এমন কোনো ভৌতিক বা জড়ণগুণের অনুভব আছে কি যার অনুকৃপ অনুভব কোনো সঙ্গীম জীবের নেই । এর উত্তরে আমরা অবস্থা বলতে পারি যে সেরকম যদি কোনো

গুণ থাকেও তার সম্বন্ধে আমাদের কোনো বোধ থাকা অসম্ভব। কিন্তু প্রকৃত প্রশ্নটা হচ্ছে যে এইরকম গুণ আচে বলে আমরা মানতে পারি কি না এবং মানতে বাধ্য কি না ? ১ এমন কোনো জড পদার্থের থাকা সম্ভব কি বা যা কোনো সসীম জীবের ইন্দ্রিয়ানুভূতির বিষয় নয় এবং ২. এই প্রকার জডপদার্থকে বাস্তব বলে স্বীকার করে নেওয়া যায় কি না ?

- ১০ প্রথম প্রশ্নের উত্তরে আমরা বলতে চাই জডপদার্থের যেস্ব গুণ সাধারণত কল্পনা কবা হয় সেগুলোর সবই সদীম জীবের ইন্দ্রিয়জ অনুভবের মধ্যে পাওয়া গিয়েছে। সুতবাং সসীম জীবের অবর্তমানেও যে এইসব গুণ থাকবে এই বাক্য সমর্থন করবার পক্ষে কোনো প্রমাণ নেই। অপর পক্ষে আমরা যদি স্বীকাব করেও নিই যে পরমচৈতন্তের মধ্যে এমন বিষয়ের অনুভব আচে যার সদৃশ অনুভব সসীম জীবের নেই. ত। হলেও গরম চৈতন্যেব অনুভব-অন্তর্গত এই অতিরিক্ত বিষয়কে জডজগতেব বা প্রকৃতির অংশ ধারণা করার কোনো বাধ্যবাধকতা আমাদেব নেই। এটা কিছু অসম্ভব নয় যে পরম চৈতন্যের মধ্যে এমন অনুভব আছে যাব অনুরূপ অনুভব কোনো সসীম জীবের নেই। কিন্তু সেই অনুভবকে জডপ্রকৃতির পর্যায়ে ফেল। অন্ত আর এক ব্যাপার। প্রকৃতির অনুভব দৈতের অনুভব। অনুভবের মধ্যে প্রভেদ ও সংঘর্ষ সক্রিয় হলে তবেই প্রকৃতিব ধাবণাব উদ্ভব হয়। সুতবাং সদীম জীবের অভিজ্ঞতার বাইরেও, অর্থাৎ পরমচৈতন্যের অদ্বৈত অনুভবে প্রকৃতি আছে এই কল্পনা অসমর্থনীয়। সসীম জীবেব অনুভবের বাইরে প্রকৃতি শূন্য নয়; তবে তার শ্বরূপ অন্যপ্রকার; তাকে আর জড বা ভৌতিক পদার্থ বলে অভিহিত করা যায় ন।।
- ২০ সদীম চৈতন্ত-বিষয়ীভূত না হয়েও প্রকৃতির একাংশের অন্তিত্ব
 সম্ভব, এই অর্থে যে সদীম চৈতন্তের সঙ্গে সম্বন্ধযুক্ত হওয়াতে প্রকৃতির
 উদ্ভব হয় বলে আমর। নিঃসন্দেহে ধবে নিডে পারি না যে, সদীমচৈতন্ত-সংযোগ ব্যতীত প্রকৃতির উদ্ভব অসম্ভব। হয়তো হতে পারে এমন
 কতগুলো গুণ আছে যেগুলো সদীম জীবের ইন্দ্রিয়ারভূতির মধ্যে ধরাই
 পড়ে না কিন্তু সেগুলো পরমচৈতন্তের মধ্যে আছে। এইরক্ম কল্পনাতে
 কোনো স্বভোবিরোধ নেই; সুতরাং শুদ্ধ সম্ভাবনার দিক থেকে এই

বাক্যকে আমাদের বীকার করতে বাধা নেই। কিছু কেউ কেউ বলে থাকেন যে সসীম চৈতন্তের অ-বিষয়ীভূত প্রকৃতি শুধু সন্তবই নয়, এইরকম প্রকৃতি আছে ধারণা করতে আমর। বাধা। তাঁদেব যুক্তি হল প্রকৃতি এক বিরাট সন্তা; সমস্ত সসীম জীবের চৈতন্তেব মধ্যেও এই বিরাট সন্তাব থাকবার যথেন্ট স্থান নেই: প্রকৃতির কতক অংশ একেবারেই ইন্দিয়-গ্রাহ্ম নয়, যেমন জীবিত অবস্থায় আমাব মন্তিছ্ ইন্দিয়গ্রাহ্ম নয়, অণুবীক্ষণ যন্ত্রেব সাহাযো যে সব বিষয় জান। যায়, সেগুলোও সাধাবণত ইন্দ্রিয়গ্রাহ্ম নয়; বিজ্ঞানে যে সব অদৃশ্য সৃদ্ধা পদার্থেব অবতাবণা কবা হয় সেগুলোবও প্রত্যক্ষ জ্ঞান সম্ভব নয় এই পৃথিবীতে ক্ষণস্থায়ী ও নশ্বর জীবাদি যথন ছিল না, কোনোবকম প্রাণীবই যথন জন্ম হয় নি তথনও ঐসব অন্তংলিহ পর্বতমালা ছিল কিছু তখন সেগুলোকে কে প্রত্যক্ষ কবত ৭ এই-সব যুক্তি শুনে আমাদেব মনে হয় তা হলে হয়তো প্রকৃতিব অস্তিত্বেব জন্ম সসীম আত্মাব অস্তিত্ব অনিবাব ভাবে প্রযোজন নয় এবং চৈতন্য-নিবপেক্ষ এক স্বতন্ত্র কড্কগৎ নিশ্চয়ই আছে।

প্রপ্রের আপত্তিগুলো ভালে। করে বিবেচনা করা দাকার। প্রথমে আমাদের একটা ধারণা স্পষ্ট করতে হবে। জডজগতের অন্তিই, লামি জডজগৎকে অনুভর করিছ কিংবা না করিছি, তার ওপর নির্ভরণীল নয়। আমি দেখি আরু না দেখি হিমালয় পর্বত থাকেই (এখানে ব্রেডলি শুধু পর্বতের দৃষ্টাস্ত দিয়েছেন)। এই বিচাব সেইজন্য সম্পূর্ণ সত্য। কিছু প্রকৃতির স্বতন্ত্র অন্তিই সম্বন্ধীয় বাক্যটার ছুই বিভিন্ন অর্থ হতে পাবে।
১০ প্রথম অর্থ. হিমালয় পরতকে প্রত্যক্ষকালে যেমন ভাবে প্রত্যক্ষ করা হয় হিমালয় পর্বত ঠিক তেমনই। ২০ দ্বিতীয় অর্থ, হিমালয়পর্বত সরসময়ই আমাদের ইন্দ্রিয়ামুভূতির অতিবিক্ত অন্ত-কিছু, এবং তাকে যথন প্রত্যক্ষ করা যায়, তথনই মাত্র তার পরিচিত রূপ ফুটে ওঠে। এই দ্বিতীয় অর্থে, হিমালয় পরতের ছুটো রূপ আছে; একটা স্থায়ী বা অদৃশ্য রূপ যা দর্শকের অনুভূতিতে কথনো ধরা পড়ে না, এবং আর একটা অস্থায়ী এবং পরিচিত বা দৃশ্য রূপ যা দর্শকের অনুভূতির বিষয়।

আগে স্বাতন্ত্রোব প্রথম অর্থে আপত্তিগুলোর আলোচনা করা যাক। এ কথা আপত্তিকারী বলবেন যে প্রতাক্ষ অভিজ্ঞতা বা অনুভবে আমর। প্রকৃতিকে স্বতন্ত্র হিসেবে পাই; সুতরাং প্রকৃতির স্বাধীন সন্তা আছে, আমাদের দ্পীম চৈতন্তের বাইরে প্রকৃতির অন্তিত্ব আছে। এই আপত্তির উত্তরে আমরা বলতে পারি যে আপত্তিকারীর যুক্তিটা অজ্ঞতার ওপর প্রভিষ্ঠিত। এমন হয়তো হতে পারে আমরা যথন প্রভাক্ষ করি না বা করতে পারি না তখন অক্সপ্রকার সদীম জীব প্রকৃতিকে আমরা যে ভাবে প্রতাক্ষ করি ঠিক সেইভাবেই প্রতাক্ষ করে। এমন কোনে। ইন্দ্রিয় হয়তো থাকতে পারে যার কাছে মন্তিম্বের মতো জিনিসও সব সময়ই ধরা পডে। এবং ঐ পুরাতন পর্বতমালা আমার কাছে আজ যেভাবে আপাতদৃশ্য হচ্ছে হয়তো চিবকালই কোনো-না-কোনো জীবের কাছে ঠিক সেইভাবেই প্রত্যক্ষ হয়ে আসছে। আমাদের এই যুক্তি খণ্ডন কন সহজ না হলেও যুক্তিটা উদ্ভট। এমন হওয়া অসম্ভব নয যে অক্ত কোনো চৈতন্ত প্রকৃতিকে ঠিক আমাদেব মতে। করে সব সময়ই প্রত্যক্ষ কবে। কিন্তু এইবকম কাল্পনিক যুক্তিব ওপব আমাদেব দাঁডাবাব কোনে। দবকাব নেই। আপত্তিকাবীদের উত্তবে আমনা বলব যে প্রত্যক্ষ অনুভবগত বিষয় ছাড়াও চিন্তাগত বিষয় আছে। যেসব বিষয় সম্বন্ধে আমবা অনুভব এবং চিন্ধ৷ কবি শুধু সেগুলোব মধ্যেই প্রকৃতিব বাজন্ব সীমিত নয়, যে সব বিষয় কেবলমাত্র চিন্তাব অধিগত সেগুলোর শেষ সীমা পর্যন্ত প্রকৃতির বাজ্য বিস্তৃত। এই ভাবে নিলে আমাদের বুদ্ধিব সীমাই হচ্ছে প্রকৃতির সীমা। প্রকৃতিব অন্তিত্ব আমাদেব জানার ওপর নির্ভরশীল: কিন্তু এই জান৷ প্রত্যক্ষ হতে পাবে এবং অপ্রতাক্ষ হতে পাবে। এই প্রশন্ত অর্থে 'জানাব' দীমার বাইবে প্রকৃতির কোনো স্থান নেই।

ওপরের বণিত আমাদেব যুক্তি আরে। পবিক্ষৃট করলে বোঝ। যায় যে প্রকৃতি বলতে আমরা যা বৃঝি তার সন্তা দিবিধ: মুর্ত সন্তা ও অমুর্ত সন্তা। প্রকৃতির মুর্ত সন্তা হল প্রত্যক্ষের বিষয়ীভূত এবং অমুর্ত সন্তা হল চিন্তা বা বৃদ্ধির বিষয়ীভূত। যথন জগতে কোনো প্রাণীর উত্তব হয় নি তখনো প্রকৃতি ছিল আমরা ভাবতে পারি। কিন্তু বাক্যটার তাৎপর্য হচ্ছে এই যে যথন আমরা বেসব প্রাণীকে জানি তারা ছিল না, তখনো প্রকৃতি ছিল; কিন্তু এর বেশি কিছু নয়। এবং অবধারণটি শুধু আপাতগ্রান্থ আবভাসিক

শন্ত। সম্বন্ধে স্ত্য। কারণ প্রমতন্ত্বের মধ্যে ইতিহাস বা ক্রমবিকাশ বলে কিছু থাকতে পারে না। (ষড়বিংশ অধ্যায় দ্রষ্টব্য) সংক্ষেপে তা হলে এই বলা যায় যে চৈতন্ত্য-বিরহিত প্রকৃতি হল বিজ্ঞানের একটা ভাবগত সৃষ্টি এবং পারমার্থিক দৃষ্টিতে এই ভাবগত সন্তা মাত্র আংশিকরূপে সত্য। পদার্থবিদ্যার অদৃশ্য পদার্থগুলোরও পারমার্থিক সন্তা নেই। সেগুলো হল স্বতোবিরোধপূর্ণ; সূতরাং সেগুলোর সন্তা আপাতসত্য ও ও আবভাসিক। সেগুলো শুধু মানুষের চিন্তার বিষয়রূপে আছে। কোনো সুসীম জীব সেগুলোকে কখনো প্রত্যক্ষ করে নি। সূতরাং অনুভবের বিষয়রূপে সেগুলোর অন্তিত্ব নেই; সেগুলোব আছে শুধু ভাবগত ও অমূর্ত সত্তা।

আমাদের দিদ্ধান্ত সেইজ্বল এই দাঁডায় যে, সসীম জীবের প্রত্যক্ষের বিষয়ীভূত ন। হয়েও প্রকৃতির কোনে। অংশ থাকতে পারে; কিন্তু সসীম জীবের বৃদ্ধির বা চিন্তার বিষয়ীভূত ন। হয়ে প্রকৃতির কোনো অংশের অন্তিত্ব নেই। প্রমতত্ত্বে হয়তো এরকম খানিকটা অনুভব বা অভিজ্ঞতা থাকতে পারে যার অনুরূপ অভিজ্ঞত। স্মীম চৈতন্তে নেই; কিছু সেই অকুভবকে জডপ্রকৃতির অকুভব বলা চলে ন। . (সপ্তবিংশ অধ্যায় দ্রফ্টব।) কারণ জ্বতপ্রকৃতির অনুভবের জন্ম সুসাম চৈতন্মের সঙ্গে সম্বন্ধ একান্ত প্রয়োজন। কিন্তু এইভাবে প্রকৃতিকে সদীম চৈতন্যের বুদ্ধিগত বা ভাবগত বিষয়ে পরিণত করাতে নৃতন এক প্রকার জটিলতার উদ্ভব হয়। এক দিক দিয়ে বিচার করলে মনে হয় যে জড়জগতের বাস্তবত। শুধু ভাবগত হতে পারে না; যে-জড়-জগৎ শুধু বৃদ্ধিগ্রাহ্য, কিন্তু ইন্দ্রিগ্রগ্রাহ্য নয় সেই-জড়-জগৎকে আমরা বাস্তব বলে স্বীকার করতে পারি না। অপর দিক দিয়ে বিচার করলে দেখ। যায় যে প্রত্যক্ষ অনুভবের বিষয়ীভূত না হয়েও থাকার কিংবা ভাবগত রূপে থাকার অর্থ হচ্ছে অবস্থাদাপেক্ষ অন্তিত্ব; অর্থাৎ এই দৃষ্টিতে প্রকৃতি দব সময়ই প্রকৃতি নয়, তার খানিকটা অংশ হল শুধু সম্ভাবনা বা অক্স-কিছু এবং এই অংশটা কতগুলো বিশেষ অবস্থার উত্তবে আ।বার প্রকৃতিরূপে উদ্ভাসিত হয়। ফলে সব সময়েই প্রকৃতির এক অংশ অজড় বা অভৌতিক বলে শ্বীকার করতে হয় এবং সেই অংশকে তথ্যব্ধপে গ্রহণ করা যায় ন। এই অবাঞ্চিত পরিণতিটাকে আমাদের সিদ্ধান্তের বিরুদ্ধে

খাড়া করা যায়। আমি স্বীকার করতে বাধ্য যে, পূর্ববর্তী সিদ্ধান্ত মানলে তার এই পরিণতি অবশ্রস্তাবী। যে-প্রকৃতি শুধু আমাদের অনুভবের বিষয় নয়, কেবল ভাবনার বিষয় এবং যে-প্রকৃতিকে আমরা শুধু অননুভব্য বলে কল্পনা করি, প্রকৃতি শব্দের যথার্থ অর্থে তাকে প্রকৃতি বলা চলে না।

তবে ওপরের পরিণতিতে বিচলিত হবার কোনো কারণ নেই। চতুর্বিংশ অধ্যায়ে যখন অবস্থাসাপেক্ষ অন্তিত্বের বিষয় আমরা বিস্তৃত আলোচনা করব তখন বিষয়টা স্পষ্টতব হয়ে উঠবে। এখানে সংক্ষেপে বর্তমান জটিল-তার সম্পর্কে আলোচনা করব। সমস্থাটা দাঁডা ছে এইরকম: এক দিকে প্রকৃতিকে বাস্তব বলে স্বীকার করতে হয় এবং বাস্তব হতে গেলে সমস্ত প্রকৃতির ইন্দ্রিয়াছ হওয়। উচিত; অহা দিকে প্রকৃতির এক অংশ নিঃসন্দেহে শুধু বৃদ্ধিগ্রাছ। বর্তনান জটিলতার মীমাংসা সহজেই হয়ে যায় যদি আমরা স্বীকার করে নিই যে সসীম জীবের পক্ষে যা শুধু বৃদ্ধিগত বা ভাবগত পরমতত্ত্বের পক্ষে তা ঘনিষ্ঠরূপে ও একান্তরূপে অনুভবগত। আমরা যা-কিছু ভাবরূপে পাই পরমতত্ত্বে তা অনুভবরূপে বিভামান আছে। পরমতত্ত্বে সমস্ত ভাব ও সমস্ত তথ্য এক সুমহান ও প্রতাক্ষ অনুভূতির মধ্যে রসায়িত হয়ে অবস্থান করে।

আমরা যে-বিষয়ে শুধ্ ভাবি তা কখনে। দম্পূর্ণরূপে বাস্তব নয়; যেহেতু ভাবনার মধ্যে 'তং' ও 'কিম্'এর প্রভেদ থাকে। কিন্তু সঙ্গে প্রেপ্ত প্রীকার করতে হয় যে চিন্তাক্রিয়া মাত্রেরই একটা বাস্তবিকতার দিক আছে। চিন্তার বাস্তবিকতা প্রত্যক্ষ অমৃভবেব বাস্তবিকতাণ চেয়ে কিছু কম নয়। সেইজন্য ভাবগত বা চিন্তাগত ব৷ বৃদ্ধিগত প্রকৃতিরও একপ্রকার বাস্তব সন্তা আছে। যে-প্রকৃতি আমাদের বৃদ্ধির বিষয়, পরমতত্ত্বে সেই-প্রকৃতি বোধির বিষয়; আমরা যে-প্রকৃতিকে ভাবের মধ্যে পাই, পরমতত্ত্বে সেই-প্রকৃতি অমৃভবে রূপান্তরিত। বিশ্বের অন্তান্ত অংশের সঙ্গে একস্থ হয়ে প্রকৃতি অমৃভবে রূপান্তরিত। বিশ্বের অন্তান্ত অংশের সঙ্গে একস্থ হয়ে প্রকৃতি আসলে মাত্র তা নয়। ভাববার পর প্রকৃতিকে আমরা যা ভাবি প্রকৃতি আসলে মাত্র তা নয়। ভাববার পর প্রকৃতিকে আমরা যেরূপে প্রত্যক্ষ করি প্রকৃতি আসলে মাত্র তাও নয়। প্রকৃতি হল অন্ত আর-কিছু; বিশেষ কতগুলো অবস্থার উত্তবে এই অন্ত আর-কিছু আমাদের কাছে ইন্তিয়-শিলাচর হয়ে ওঠে। পরমসন্তা প্রকৃতিকে কিভাবে অমৃভব করে তা নদীয়

শীবার পদে জানা সন্তবদার নয়; তবে পরমতন্ত্বে প্রকৃতিও সতা; সেইজর শীবার করতে হয় যে প্রকৃতি অলীকবন্ত নয়; প্রকৃতি যথন সসীম জীবের ইন্দ্রিয়গোচর হয় তথন তাকে আমরা জডপদার্থ বলে মথার্থই অভিহিত করি। এইসব কারণের জন্স, প্রকৃতিকে আমরা অবস্থাসাপেক্ষ এবং মতন্ত্র তথ্য বলে বিশ্বাস করি। প্রকৃতির অভিত্ব আমার বা আপনার কল্পনা বা কৃপার ওপর নির্ভর করে না, যদিত্ব প্রকৃতির যাবতীয় উপাদান সসীম চৈতন্তের বিষয় ব্যতিরেকে আর কিছুই নয়। আমরা এটা ধরে নিতে পারি যে সসীম জীবের চৈতন্তে যা আছে তার অতিরিক্ত কিছু না থাকলেও, পরমচৈতন্তের সময়য়ী অমুভবের কোনো লাঘব বা হ্রাস হবে না; কারণ সসীম চৈতন্তের অন্তর্নিহিত বিষয়গুলোব রূপান্তরের দ্বারাই পরমচিতন্তের পূর্ণতাপ্রাপ্তি সন্তবপর হয়। এই দিক থেকে বিচার করলে বোঝা যায় যে যা সসীম চৈতন্তের নেই তা প্রকৃতিতেও নেই কিংবা পরমতত্বেও নেই। সসীম চৈতন্তের অভিজ্ঞতার বাইরে প্রাকৃতিক বা অন্ত কোনো জগৎ নেই।

এখন আবার আপত্তি উঠতে পারে যে আমাদের উপযুক্তি সিদ্ধান্ত সাধারণ মানুষের কাণ্ডজ্ঞানের বিরোধী। সাধারণ মানুষের ধারণা যে, দদীম জীবে প্রকৃতিকে প্রত্যক্ষ করক চাই নাই করক প্রকৃতি দব সময়ই ভাকে যে ভাবে প্রত্যক্ষ করা যায় ঠিক দেই ভাবেই বিহ্নমান থাকে অথচ আমাদের বিচারে জড়জগতের এক অংশ প্রকৃতপক্ষে জড় নয়। এই আপত্তিটা খাঁটি। কিন্তু এই আপত্তির উত্তরে আমরা বলব যে জনসাধারণের যে ধারণাটা কাণ্ডজ্ঞান বলে প্রচলিত, সেটা সংগতিপূর্ণ মোটেই নয়। কারণ, খারা এই সাধারণ ধারণার সমর্থক তাঁরাই শ্বীকার করতে ইতন্তত করবেন যে রসনা-ইন্দ্রিয়ের বাইরে মিন্টশ্লাদ বা অন্প্রাদের অন্তিত্ব আছে। যিনি রসনা-ইন্দ্রিয়ের বাইরে স্বাদের অন্তিত্ব, নীরদ্ধ অন্ধ্রকারে বর্ণের অন্তিত্ব ও প্রবাদের বাইরে সংগীতের অন্তিত্বে বিশ্বাস করতে পারেন একমাত্র ভিনিই লৌকিক ধারণার বলে আমাদের এ সিদ্ধান্তটাকে উড়িয়ে দিজে পারেন। কেউ যখন দেখবার নেই, তখনো ফুলের সৌন্দর্য আকাশ আলো করে থাকে এবং কেউ যখন দ্রাণ গ্রহণ করবার জন্য নেই তখনো ফুলের স্বৃত্তিক আনক্ষের হিল্লোক ছড়াতে থাকে, এইরকম যিনি বিশ্বাস

করতে পারেন একমাত্র তাঁরই আমাদের সিদ্ধান্তটার বিরোধিতা করবার অধিকার আছে। কিন্তু তাঁর মতটা কি তিনি বলুন। তাঁর মত এত তুচ্ছ যে দার্শনিক বিচারে সেটা বিবেচনারও অযোগ্য। যে কোনো সত্যিকারের মত কোনো না কোনো জায়গায় সাধারণ ধারণার পরিপন্থী হতে বাধ্য; এবং লৌকিক মতের সঙ্গে সামঞ্জন্মের দিক থেকে বিচার করলেও আমাদের সিদ্ধান্তটা অফান্ত অনেক সিদ্ধান্তের চেয়ে প্রকৃষ্টতর।

আমাদের মতে প্রকৃতির এক বৃহৎ অংশ তাকে আমরা যে-ভাবে প্রত্যক্ষ করি ঠিক তাই। এই মতে, অপ্রধানগুণগুলে। জড়জগতের অন্তর্ভুক্ত; এবং যে চিনি আমরা খাই তা সতাই মিষ্ট ও মধুর: শুধু তাই নয়, আমাদের এই মতে প্রধান গুণেব মতোই তথাগত বাস্তবতা আছে প্রকৃতির সৌন্দর্যে। (ষড়বিংশ অধ্যায় দ্রফীরা) এই সিদ্ধান্ত-অমুযায়ী জড়জগতের যা-কিছু আমরা অমুভব করি বা উপভোগ করি তারই প্রকৃতির রাজ্যে স্থান আছে; প্রকৃতির যে-অংশ একমাত্র আমাদের চিন্তা বা ভাবনার বিষয় এবং যেটা আমাদের বিচারে কোনো জীব কখনো প্রত্যক্ষ করতে পারে না, শুধু সেই-অংশ সম্বন্ধে আমাদের সিদ্ধান্ত হচ্ছে যে সেটা তথ্য নয়। সুতরাং লৌকিক ধারণার সঙ্গে আংশিক অসংগতি শ্বীকার করেও আমরা এই মস্তব্য জোরের সঙ্গে কবতে চাই যে লৌকিক ধারণা ও আমাদের সিদ্ধান্তের মধ্যে পার্থক্যের পরিখাটি খুব সংকীর্ণ।

আমরা এতক্ষণে ব্বতে পারছি যে অজৈব জগং বলে হয়তো কিছু
নেই। অজৈব জগতের সন্তাবনা আছে; কিন্তু আমরা বলতে পারি না
অজৈব বাস্তব কি না। কিন্তু সসীম চৈতন্তের সঙ্গে সম্পর্কহীন প্রকৃতি সম্বন্ধে
আমাদের সিদ্ধান্ত অন্যপ্রকার; সেইরকম প্রকৃতিকে বাস্তব বলে গ্রহণ
করার পক্ষে কোনো যুক্তি গুঁজে পাওয়া যায় না এবং সেইরকম জগং
সন্তবপর বলাও চলে না। অপর পক্ষে আমরা বলতে বাধ্য যে এই-সব প্রশ্নের
ওপর অসংগত ভাবে অতাধিক গুরুত্ব আরোপ করা হয়েছে। কারণ, এই-সব
প্রশ্ন যে প্রভেদগুলোর ওপর নির্ভর্কীল সেই-সব প্রভেদ পরমতন্তে অতিক্রান্ত হবেই। সমস্ত অভিজ্ঞতা ও অনুভৃতিই কি সসীম জীবের চৈতন্তের
ক্ষেত্বর্তী । জড়কগতে এমন কি কোনো গুণ আছে যার সঙ্গে জীব-চৈতন্তের
ক্ষেত্বর্তী । ক্রডকগতে এমন কি কোনো গুণ আছে যার সঙ্গে জীব-চৈতন্তের
ক্ষেত্বর্তী । বার প্রশ্নের ওপর ধূব বেশি কিছু আনে যাম না। ভারণ

কারণ, এ-সব প্রশ্নের সম্যক উত্তর আমাদের পক্ষে দেওয়া সম্ভব নয় এবং বেট্টুকু উত্তর আমরা দিতে পারি তার খুব বেশি মূল্যও নেই। পারমার্থিক দৃষ্টিতে বিভিন্ন জীবদেহের অন্তর্বতী সম্বন্ধের প্রশ্ন, কিংবা অজৈব জগং ও ক্ষৈত্রগতের প্রভেদের প্রশ্ন কিংবা বিভিন্ন সসীম জীবের অভিজ্ঞতার পার্থক্যের প্রশ্ন কিংবা দসীম চৈতত্যের ও পরম চৈতত্যের পার্থক্যের প্রশ্ন এই-সব প্রশ্নের কোনোটাই অর্থপূর্ণ নয়। সব আপাতসত্য ও আবভাসিক বৈচিত্র্য পরম্চিতন্যে দ্রবীভূত হয়ে যায় এবং দেগুলো পরম চৈত্যুকে ঐশ্বর্যশালী করে রাবে। এই-সব প্রশ্ন ব্যবহারিক জগতের প্রশ্ন এবং এগুলোর উত্তর সসীম জীবের দৃষ্টি থেকে আমাদের দিতে হয়; পরমতত্ত্বের দৃষ্টি থেকে এগুলোর উত্তর হতে পারে না; তা ছাড়া সমস্যাগুলোর সমাধান অংশত অসম্ভব।

আরো একটা আপত্তির বিষয় আলোচনা হওয়া দরকার। আপত্তি উঠতে পারে যে আমাদের বর্ণিত প্রকৃতি শেষ পর্যন্ত প্রকৃতিই নয়। কারণ, আমাদের এই মত-অনুযায়ী বিভিন্ন ব্যক্তির কাছে প্রকৃতির রূপ হল বিভিন্ন এবং বিভিন্ন রূপের মধ্যে সাদৃশ্য থাকতে পারে; কিছু প্রকৃতি নামক কোনো একক পদার্থের অন্তিত্ব অসম্ভব। উত্তরে আমরা বলব যে এই আপত্তিটার উৎস হচ্ছে একটা অন্ধ কুসংস্কার। আমাদের মত-অনুযায়ী প্রকৃতির ঐক্য থাকতে পারে না বিশ্বাস করবার হেতু নেই। আপত্তিকারী ধরে নিয়েছেন যে বিভিন্ন জীবের চৈতন্তের বিষয়ের মধ্যে সমত্ব অসম্ভব, সেই-জন্য তিনি এই কাল্পনিক আপত্তিটা তুলেছেন। অন্ধ কুসংস্কারের বশবর্তী হয়ে তিনি এইরকম ধরে নিয়েছেন।

কুশংস্কারের ফলে আপত্তিকারী ধারণা করতে জক্ষম যে বিভিন্নকেন্দ্রাশ্রী হয়েও অভিজ্ঞতার মধ্যে সমত্ব সম্ভব। ত্রয়োবিংশ অধ্যায়ে এই বিষয়ে আরো বিস্তৃত আলোচনা করা হবে। সমত্ব স্থীকার করতে পারলেই প্রকৃতির একত্ব থেকে যায়। যে-ত্টো জিনিসের গুণগত একত্ব আছে সে-ত্টো জিনিস এক হতে বাধ্য; এইরকম ত্টো জিনিস যদি পৃথক দেশ, পৃথক কাল কিংবা পৃথক আত্মায় নিহিত থাকে তব্ও সেগুলোর সমত্ব নষ্ট হয় না। অবশ্র নানাত্ব বা বৈচিত্রোর জন্য একত্বের প্রকারভেদ হয় এবং প্রকারভেদ ব্যতীত সমত্ব সম্ভবও নয়। বৈচিত্র্যে থাকলে সমত্ব অসম্ভব এই - উক্তি সভ্য হলে চিস্তা এবং অন্তিপ্ত পুইই অসম্ভব হয়ে ওঠে। বৈচিত্রাকে

সমস্থ-বিরোধী বিশ্বাস করলে সমগ্র বিশ্বই অন্তর্হিত হয়। শেষ পর্যন্ত, এক ও নান। কি ভাবে পরমতত্ত্বের মধ্যে মিলে যায়, সে বিষয়ে আমাদের কোনো জ্ঞান থাকা সম্ভব নয়। তবে আমরা নিঃসন্দেহ যে পরমতত্ত্বে এক ও বহু, কিংবা বৈচিত্র্য ও সমত্বের প্রশ্নেব একটা সুমীমাংসা নিশ্চয়ই হয়েছে।

প্রকৃতির বছরপিত্ব হল একটা আপাতসভা মাত্র। পরমসন্তার চৈতন্ত্র-স্থিত এক প্রকৃতিই বিভিন্ন জীব-চৈতত্তে অসংখ্য প্রকৃতিরূপে উদ্ভাসিত হচ্ছে। বহু জীবে যখন প্রকৃতিকে সমান ভাবে দেখে তখন এই সমান-ভাবে-দেখা প্রকৃতিকে একই বলতে হবে। তা ছাডা, বিভিন্ন জীবাস্থার দিক থেকে একছের প্রশ্নটার বিচার করলেও খুব যে অসুবিধা হয় তা নয়। আমব। প্রত্যেকেই প্রকৃতিকে সাধাবণত যেভাবে প্রতাক্ষ করি, প্রকৃতি প্রধানত এবং মূলত প্রকৃতি একটা সসীমচৈতগুনিবপেক্ষ সর্বসাধারণ সত্তা। এব বেশি কিছু কি আমাদেব দবকাব ? কোনো এক জীব যদি বিশেষ কোনো এক গুণ অনুভব কবে যে গুণ মগু কেট অনুভব কবে নি, তা হলে তার অনুভূত এই গুণট। তাব মনেব একটা ব্যক্তিগত অভিজ্ঞতামাত্র বলে গৃহীত হবে। কিন্তু এবকম ব্যক্তিগত ও অ-সাধারণ অনুভূতির সম্ভাবনা অত্যন্ত কম। প্রকৃতির আর একটা দিকেব কথা অবশ্য এই সঙ্গে স্বীকাব কবতে হয়। মনে হয় প্রকৃতির এক অংশ কোনো জীবাত্মাব ইন্দ্রিয়গোচর নয়। প্রকৃতির এই অংশ আমাদের প্রত্যক্ষেব বিষয় ন। হয়েও ৈতন্ত্র-নিরপেক্ষ রূপে অবস্থান করে। এই স্থানেই হল লৌকিক মতেব থেকে আমাদের মতের পার্থক্য। কিন্তু এই কারণে আমাদের মতকে উপেক্ষা কবা সংগত নয়। কেউ আৰার বলতে পাবেন যে আমরা প্রকৃতির শক্তিরপটা একেবারেই অবহেলা করেছি, আমরা তাঁদের আপত্তির একটা সংক্ষিপ্ত উত্তব দেব। আমরা পূর্ববর্তী এক অধ্যায়েই দেখিয়েছি যে পারমার্থিক দৃষ্টিতে শক্তি বলে কিছু নেই এবং শক্তিকে পারমার্থিক তত্ত্বপে স্বীকার করা যায় না। তবে কতগুলো প্রাকৃতিক ঘটনা ঘটবার আপাতসত্য ধারাকে যদি শক্তিনামে অভিহিত করা হয় ঘটনার সেইরকম শৃত্যলা স্বীকার করতে আমাদের কোনো আপত্তি নেই। কিছ এই দৃখ্যমান ও আপাতগ্ৰাহ শৃত্যলা থেকে দ্সীমচৈত্যনিরপেক কোনো অতিরিক্ত বন্ধর অন্তিত্বের অসুমান অসংগত।

আরো একটা সমস্তার বিষয় আলোচনা করতে হবে। এই সমস্তাটার

উল্লেখ পূর্বেই কয়েকবার করা হয়েছে। কেবল জড়প্রকৃতি বলে কিছু নেই। জড়ৰিজ্ঞানের জগৎ, চৈতন্ত-নিরপেক ও বৃতন্ত্র কোনো বস্তু নয়। অখণ্ড व्यक्त विकास क्षेत्र कर्म क्ष वामारित वह क्ष्मिश्व । विदः यथार्थ व्यर्थ, জীব-চৈতন্ত্ৰ-ব্যতিরিক্ত কোনো জগংকে জডজগং বলা যায় না। তাই যদি সত্য হয় তা হলে জডবিজ্ঞানের কি সার্থকতা? জডবিজ্ঞানে প্রকৃতিকে চৈতগ্রহীন ও স্বতন্ত্র পদার্থরূপে কল্পনা করা হয়। সুতরাং আমাদের সিদ্ধান্তকে জড়বিজ্ঞানের মৌলিক বিশ্বাসের প্রতিকৃল বলে মনে হয়। কিছ আমাদের সিদ্ধান্তের সঙ্গে জডবিজ্ঞানের প্রকৃত কোনো বিরোধ নেই। আপাতদুখ্য বিরোধটার মূল হল একটা ভ্রমাত্মক ধারণা। জডবিজ্ঞান ও তত্ত্ববিদ্যা এই চুইএর উদ্দেশ্যই হল সম্পূর্ণ পৃথক। জডবিজ্ঞানে পরমসতাকে জানবার চেষ্টা করা হয় না। এবং জডবিজ্ঞানের কাববার হচ্ছে আপাতসত্য তথ্যাবলী নিয়ে। বিজ্ঞানের কল্পনা ও প্রতায় দ্বারা পরমতত্ত্বে স্বরূপ নির্ণয় করার কোনো উদ্দেশ্য থাকে না। সেইজগ্য জডবিজ্ঞানের প্রত্যয় ও প্রকল্প-গুলোকে তত্তবিদ্যার দিক থেকে বিরূপ সমালোচনা করা সংগত নয়। অপর পক্ষে জডবিজ্ঞানের প্রতায় ও প্রকল্পের ওপর ভিত্তি কবে তত্ত্ববিদাার সমালোচনাও অসংগত হবে। জডবিদ্যা ও তত্ববিদ্যা, এই ছই বিদ্যার উদ্দেশ্য ও দৃষ্টিভঙ্গি হল একেবারে আলাদা। জডবিজ্ঞানের সিদ্ধান্তগুলো পরমুসতা নয়। এবং পরমুসতাতার দাবিও জডবিজ্ঞানে করা হয় না। সুতরাং জড়বিজ্ঞানের অনুমানগুলে। স্বক্ষেত্রে কার্যকরী এবং উপযোগী কি না এইটাই একমাত্র বিচার্য। এই দিক থেকে জভবিজ্ঞানের অনুমানগুলোর সার্থকতা সম্বন্ধে আমরা নিঃসন্দেহ। দৃশ্যমান জগতের ঘটনাবলীর পারস্পর্য ও সহাবস্থান সম্বন্ধে সমাক ধারণা অর্জন করবার জনা জডবিজ্ঞ নে জড়বস্তু, গতি, শক্তি প্রভৃতি তত্ত্বলোকে কার্যকরী তত্ত্বপে বিশ্বাস করা इय । এই-সব ধারণা বা প্রতায় দিয়ে দেশজ ঘটনাবলীর সম্পর্ক ও সংঘটনের थात्रा त्वाबनात किकी कत्रा इय। व्यमःगिष्ठिपूर्व ও পরস্পরবিরোধী বলে শেগুলোকে সমালোচনা করা অবান্তর ও অশোভন। বৈজ্ঞানিক ধারণা ও প্রকল্পকে পারমাণিক সভারপে গ্রহণ করা যায় না; কিন্তু এই উজিকে বিজ্ঞানের ধ্বংসাম্বক সমালোচনা বলে গ্রহণ করলে আমরা বিজ্ঞানের উদ্দেশ্য সম্বন্ধে অজ্ঞতাই প্রকাশ করব।

সুভরাং প্রকৃতিকে যদি য়তন্ত্র ও স্বাধীন সন্তার্ত্তণে কল্পনা করা হয় তা হলে তত্ববিভার বলবার কিছুই নেই। কারণ কোনো একশ্রেণীর আপাতসভ্য ও আবভাসিক ঘটনাসমূহকে পরীক্ষা কববার ও বোঝবার জন্ম জনেক সময় সেগুলোকে পৃথক করে ও স্বতন্ত্র সতা রূপে কল্পনা করবার দরকাব হয়। এইরকম কবাতে প্রকৃতি যে জীব-চৈতত্তেব বৃহত্তর অভিজ্ঞতার এক অংশ মাত্র, সেই সত্য অস্বীকাব কবা হয় না। শুধু বিশেষ কার্যক্ষেত্রে প্রকৃতির এই রুহত্তর পবিবেশকে উপেক্ষা কবা হয়। আমাদের মনে রাখা উচিত যে যখন আমবা জীবহীন কালের কথা বলি তখন সেই-সব জীবের অবর্তমানতার কথা মনে কবি যাদেব সঙ্গে আমবা পবিচিত আছি এবং আবো মনে বাখা উচিত যে এই উক্তি বিশ্বেব মাত্র একাংশেব প্রতি প্রযোজ্য। অন্তত কে'নে। সন্দেহ থাক। উচিত নয় যে এ উক্তি দ্বারা প্রমসন্তার কোনো ক্রমবিকাশ ব। ইতিহ সেব কথা বলা আমাদেব উদ্দেশ্য নয়। বৈজ্ঞানিক বল্পনাগুলো হল কতগুলো প্রতীয়মান তথ্যকে অস্থাস্ত তজ্ঞাতীয় তথ্যাবলী থেকে পৃথক কবে <িবেচনা কববাব সুবিধাজনক এক উপায় মাত্ত। আমব। তাই বলতে পাবি যে যতক্ষণ পৰাবিদ্যা ও অপৰাবিদ্যা, কিংবা তত্ত্ব-বিজ্ঞান ও জডবিজ্ঞান স্বক্ষেত্র অতিক্রম না কবে, ততক্ষণ হুই বিভার মধ্যে কোনে। বিবোধ ব সংঘর্ষ উপস্থিত হয় না। এই চুই বিভাব প্রস্পবের লক্ষা সম্বন্ধে ভ্ৰান্ত ধাৰণাৰ জন্মই যত গোলমাল।

কিন্তু জদ্বিজ্ঞান ও তত্ত্বিতা। অনেক সময়েই বিবাদে প্রবন্ধ হয়েছে। কেবল প্রকৃতিব অন্তিছে বিশ্বাসী বিজ্ঞান, প্রমন্তরের সম্পর্কে উক্তি কবতে প্রয়াসা হয়েছে। তাব ফলে প্র-মত-অসহিষ্ণু, ও সারশ্যু একপ্রকার তত্ত্বিতা। জন্মগ্রহণ কবছে। উদাহবণস্থরূপ, সেই মতেব কথা উল্লেখ করা যায় যেখানে বলা হয়েছে যে বিশ্বে মন বা চৈতন্তের আগে জড় পদার্থেব উদ্ভব হয়েছিল; গাবা এইবকম বলেন তাঁদের মতে প্রমসন্তাবও আমুপ্রিক ক্রমবিকাশ বা ইতিহাস আছে। (ষড্বিংশ অধ্যায় দ্রন্থরা) এই মতকে প্রাকৃতিক বিজ্ঞানের মত বলা চলে না এবং বিজ্ঞানের স্বকীয় সাধনার জন্ম এই মত সম্পূর্ণ নিষ্প্রয়োজন। শক্তি, জড়বস্তু বা গতিকে কার্যক্রী প্রতায় বা ভাবের অতিরিক্ত কিছু মনে করলেও বিজ্ঞান যে লাভবান হয় তা নয়। এই ভাবনিচয় বা প্রত্যেষসমূহ দেশজাত ঘটনাবলীর ব্যাখ্যানের জন্ম

উপযোগী। দেওলোর যদি পারমার্থিক কোনো যাথার্থ্য থাকেও ভাতেই वा दिक्कानिक्त कि नत्रकात ? कात्रन, दिक्कानिक्त এই-नव शात्रना ना ভাবের প্রয়োজন শুধু আপাতদৃশ্য ও আবভাসিক ঘটনাবদীর ব্যাখ্যানের জন্ম : ব্যাখ্যানের জন্ম বৈজ্ঞানিককে এই প্রতায়গুলোকে ব্যবহার করতে হয়। যে প্রতায়গুলোকে ব্যবহার করে সুফল পাওয়া যায়, বৈজ্ঞানিকের দৃষ্টিতে দেগুলোর মূলা এক। তবে বৈজ্ঞানিকেন্ধ সীমা লঙ্গন করবার প্রবৃত্তির কয়েকটা হেতু আছে। প্রথমত এরকম একটা অস্পন্ট ধারণা প্রচলিত যে পরমুসত্য অনুসন্ধানই যেন প্রতোক বিজ্ঞানের উদ্দেশ্য। বিশেষ বিশেষ বিজ্ঞানের ক্ষেত্রে যে পরম সত্যের চাইতে অনেক কম সত্য হলেও চলে এবং প্রকৃতপক্ষে অনেক কম সতাই চা ওয়া উচিত, এই নীতিটা সকলে ঠিক বুঝে উঠতে পারেন না। দ্বিতীয়ত তত্ত্বিদ্যা অনেক সময় জডবিজ্ঞানের ক্ষেত্রে হস্তক্ষেপ করেছে: ফলে জডবিজ্ঞানী আত্মসমর্থনের তাগিদে তত্ত্বিৎ হয়ে উঠেছে। বিজ্ঞানের ক্ষেত্রে তত্ত্বিস্থার হস্তক্ষেপ অত্যন্ত নিন্দনীয় ব্যাপার। তত্ত্বিভার ক্ষেত্র হল দীমাবদ্ধ। যতক্ষণ বিজ্ঞান দৃশ্যমান জগতের আপাত-में प्राचित्र के प ততক্ষণ তত্ত্বিপ্তার দিক থেকে বিজ্ঞানকে সমালোচন। ক্ববার কোনো হেতৃ নেই। তবে আপেক্ষিক সত্যকে, জ্ঞাতসাবেই হোক বা অজ্ঞাতসাৱেই হোক, যখন প্রমস্ভা বলে প্রিবেশন করবার চেন্টা করা হয় তখন সমালোচনা অত্যন্ত দরকার। নি:সন্দেহে বলতে পার। যায় যে, আভকাল বিজ্ঞানে যে-সব মত প্রচলিত আছে সেগুলোর মধ্যে অনেকগুলোই তত্ত্ববিদ্যার দৃষ্টিতে সমর্থনীয় নয়। কিন্তু বর্তমান পুস্তকে এই আলোচনার স্থান বা অবকাশ নেই। প্রকৃতি সম্বন্ধীয় আরো অনেক গুরুত্বপূর্ণ প্রশ্ন এখনো আলোচনার জ্ঞ অবশিষ্ট আছে। সেগুলোর দিকে মনোযোগ দেওয়া যাক।

বিস্তৃতিসম্পন্ন বা ব্যাপ্তিসম্পন্ন জগং এক না বহু এবং যদি এক হয়, কি অর্থে ! এই প্রশ্ন খুব গুরুত্বপূর্ব। অফীদশ অধ্যায়ে কালের ঐক্য নিয়ে আমরা আলোচনা করেছি। সেই সম্বন্ধে মূল সিদ্ধান্তগুলো এখানে শারণ করলে ভালো হয়। আমরা ব্বেছি যে সমৃদ্ধ কাল-প্রবাহ পরমতত্ত্বে সন্মিলিত হয়ে ঐক্যলাভ করে কিছু পরম ঐক্যটার স্বন্ধপ কাল-গত নয়।

আমরা দেখেছি যে একাধিক কাল-প্রবাহ থাকা সম্ভবপর; সেগুলো পরস্পর-কাল-সম্বন্ধ নাও হতে পারে এবং সেগুলোর ঐক্য কাল-জনিত নাও হতে পারে। ব্যাপ্তির ক্ষেত্রেও একই কারণে আমাদের সিদ্ধান্ত একই প্রকার হতে বাধ্য। জডজগৎ বা ভৌতিক জগৎ কোনো প্রকার ভৌতিক পদার্থগত ঐক্যের জন্য এক নয়। পাবস্পবিক-দেশগত-সম্বন্ধহীন একাধিক জডজগৎ থাকা সম্ভবপর এবং একাধিক জডপদার্থের পক্ষে একই স্থানের মধ্যেও থাকাতে কোনো বাধা নেই।

প্রথমে মনে হয় যেন মাত্র একটা দেশ আচে এবং সমূচয় ব্যাপ্তিগুণ-সম্পন্ন পদার্থ এই এক দেশ ব। স্থলেব অংশবিশেষ। কাবণ, সমস্ত স্থান ও সমস্ত জড পদার্থ পারস্পবিক দেশগত সম্বন্ধে আবদ্ধ। কিন্তু এই ধাবণা বিচাবসহ মোটেই নয়। দৃষ্টান্তস্থকপ বলা যেতে পাবে যে. আমাদেব স্বপ্নগত প্রকৃতিরও ব্যাপ্তিগুণ আছে। এ ছাডা আমাদেব চিস্তারাজ্যে ও কল্পনা বাজে হাজাবও ব্যাপ্তিগুণসম্পন্ন ভডজগণ আছে। কিন্তু শ্বপ্ন ব। কল্পনা ব। চিন্তাব এই-সব জডজগতেব নিজেদেৰ মধ্যে কিংবা সেগুলোব ও বাস্তব জডজগতেব মধ্যে কোনে। দেশগত সম্বন্ধ নেই। এবং স্বপ্লাদিতে দেখা জডবস্তুসমূহ ও সেগুলোব দেশগত সম্বন্ধকে অসং বলা র্থা। কাবণ সেগুলোর অন্তিত্ব একেবারে অশ্বীকার করা চলে না এবং সত্যিকাবের বাাপ্তিগুণ সেগুলোব না থাকলেও আমি মানতে বাধা যে সেগুলো ব্যাপ্তি-গুণসম্পন্নরূপে প্রতিভাত বা উদ্ভাসিত হয়। স্বপ্নাদিতে দৃষ্ট জডজগতেব জডত্ব ও বাণপ্তিত্ব চুইই হল প্রত্যক্ষ তথা এথচ এই জডজ্বগৎ বাস্তব দেশের মধ্যে অবস্থিত নয়। কিন্তু পরমতত্ত্বে এই বিভিন্ন জড়জগৎ একতা লাভ করে এই উক্তি স্বীকার করতে হয়। সুতরাং পরমতত্ত্বের অন্তর্নিহিত মূল ঐক্য দেশগত ঐক্য নয়। ব্যাপ্তিগুণসম্পন্ন বিভিন্ন জড়জগতে ব্যাপ্তি-গুণের রূপান্তবের পব পরমতত্ত্বে সেই জগংগুলো ঐকালাভ করতে পারে। পরমতত্তে জডজগংসমূহের স্বাতস্ত্রা ও বৈশিটা একান্তরূপে পরিবর্তন হতে বাধা; এবং সেইজন্মই পরমার্থের অ-দেশগত ঐক্যের মধ্যে এই জড়জগং-সমূহ স্বীকৃত হতে পারে।

সাধারণত যে প্রকৃতিকে আমরা 'বান্তব' বলে বিবেচনা করি সেই প্রকৃতি হল আমার দেহের দঙ্গে নম্বর্জুক ও ব্যাপ্তিগুণসম্পন্ন এক জগং।

আমার এই দেহের সঙ্গে যে থে পদার্থের দেশগত সম্বন্ধ আছে সেই সেই পদার্থের ব্যাপ্তিকে 'বাস্তব' বলে আমি গ্রহণ করি। কিছু আমার দেহ বলতে আমরা কোন দেহকে বৃঝি ? জাগ্রত অবস্থায় যে দেহকে প্রতাক্ষ করি সেই দেহ, না, ষপ্লে যে দেহকে প্রত্যক্ষ করি সেই দেহ, না, কল্পনাগত দেহ ? যে দেহকে আমরা কল্পনায় দেখি তার সঙ্গে ইন্দ্রিয়-প্রত্যক্ষগত দেহের দেশজনিত কোনো সম্বন্ধ নেই। তেমনি ম্বপ্লুফ্ট দেহ এবং 'বাস্তব' দেহ এক জিনিস নয় ও সেগুলোর মধ্যে দেশভনিত কোনো সম্পর্ক নেই। এই বিশ্লেষণের ফলে বোঝা যায় যে 'বাস্তব' দেহ বলতে আমরা জাগ্রত অবস্থায় যে দেহকে ইন্দ্রিয়-দারা প্রত্যক্ষ করি, মাত্র সেই দেহকে বৃঝি। জাগ্রত অবস্থায প্রত্যক্ষীভূত দেহের সঙ্গে যে সব জিনিসের দেশগত সম্বন্ধ আছে সেওলে। দিয়ে গঠিত শৃঙ্খলাকে সাধারণত 'বাস্তব' জগৎ বিবেচনা কব। হয়। এবং যা-কিছু এই রাজ্যের বাইবে অবস্থিত তাকে কাল্লনিক মনে কবা হয়। নির্দিষ্ট কয়েকটা উদ্দেশ্য সিদ্ধির জন্য এরকম দৃষ্টিভঙ্গি মন্দ নয়। কিন্তু পার-মার্থিক বিচারে প্রব্নত হয়ে অন্যান্ত সর্ববিধ দেশেন অস্তিত্ব অস্থীকীৰ কৰা চলে না। কারণ কল্পনাব বা স্বপ্নের দেশও একটা তথা এবং কোনো তৎ।কে তত্ত্ব-বিচারে উপেক্ষা কবা চলে না। আবো গভীবভাবে চিন্তা করলে স্পষ্ট বুঝতে পারা যায় পারস্পরিক-দেশজনিত-সম্বর্গনীন অবস্থায় এমন একাধিক জড়জগৎ থাকতে পারে যেগুলোর প্রতিটাব যাবতীয় দেশগত সম্বন্ধ হল নিজ চতুঃসীমার মধ্যে এবং কোনোটারই বাহু জগতের সঙ্গেকোনো দৈশিক সম্পর্ক নেই। সুতরাং সর্ববিধ প্রকৃতি এক অখণ্ড ও একক দেশেব মধ্যে অবস্থিত এই ধারণা অমূলক।

পরস্পবের মধ্যে দেশজনিত-সম্বন্ধহীন অবস্থায় একাধিক জডজগতের অন্তিত্ব যখন সম্ভবপর তখন প্রশ্ন ওঠে জগৎগুলোর মধ্যে দেশগত সম্বন্ধ না থাকলেও দেগুলো পরস্পরকে প্রভাবিত করতে পারে কি না। আমরা বলব যে এইসব ক্ষেত্রে অন্যোক্ত-ক্রিয়া সম্ভবপর যে নয় তা নয়। কিছু এই অন্যোক্ত-ক্রিয়াকে অন্তঃপ্রবেশরূপে ধারণা করলে অসংগত হবে। এই রক্ম জগৎ-সমূহের মধ্যে পারস্পরিক ক্রিয়াটা যতই ঘনিষ্ঠ হোক না কেন সেই ক্রিয়াকে অন্তঃপ্রবেশ বলা চলবে না। কারণ, এই-সব জগৎ পৃথক পৃথক দেশে অসম্বন্ধ অবস্থায় অবস্থিত ও সেগুলোর মধ্যে দেশজনিত সংস্পর্শ

সম্ভবপর নয়। কিন্তু প্রত্যেকটা জডজগতের নিজ সীমার মধ্যে এক জডপদার্থেব পক্ষে অক্ত আর এক জডপদার্থেব অস্তঃপ্রবেশ করা হয়তো একটা স্বাভাবিক ব্যাপাব। আমি এবাব এই ব্যাপাবটা বৃঝাতে চেষ্টা কবৰ।

আমার মনে হয় গ্রীসদেশীয় তত্ত্বিদ্যা থেকে আমবা ধারণাটা পেয়েছি যে প্রকৃতি হল মহাশৃন্যে অবস্থিত এক ঘন জডপদার্থ। এবং খুব কম লোকে উপলব্ধি কবে যে ধাবণাটা কত ভঙ্গুব। এখানে আমি পদার্থবিদ্যা বা পদার্থবিদ্যায় স্বীকৃত ধাবণাগুলোব কথা ভাবছি না, আমি প্রচলিত ও লৌকিক তত্ত্ববিদ্যাকে ধাবণাটাব কথা বলছি। এই লৌকিক তত্ত্ববিদ্যাকে শিক্ষিতদেব হাটে-বাজাবে প্রচলিত তত্ত্ববিদ্যা বলা চলে।

লৌকিক ধাবণাটা থেকেই আব একটা ধাবণাৰ জন্ম হয়েছে। একটা জডদ্রবা আব-একটা জডদ্রবাৰ মথো অনুপ্রবেশ কবতে পাবে না। এই ধাবণাটা হল কুসংস্কাবেৰ ফল। এক জডদ্রবাৰ অন্য আব এক জডদ্রবাৰ মধ্যে অস্তঃপ্রবেশ কবতে পাবে কি না, এই প্রশ্নের উত্তর জডপদার্থেৰ সংজ্ঞাব ওপৰ নির্ভিব কবে। ভিন্ন দ্রবাসমূহের মধ্যে দেশগত প্রভেদ না থাকা সত্ত্বেও সেগুলো ভিন্ন থাকতে পাবে স্বীকাব কবতে পাবলে সেগুলোব অনুপ্রবেশ সম্ভবপর। কিন্তু কেই কেই মনে কবেন যে জডদ্রবাকে একমাত্র দেশগত পার্থক্যের ভিন্তিতে বর্ণনা কবা যায়। তাদের মত সতা হলে এইরূপ পার্থক্যের অভাবে জড্দ্রব্যন্ত থাকতে পাবে না। অর্থাৎ কেই যদি ধাবণা কবে নেন যে জড্দ্রব্যন্ত থাকতে পাবে না। অর্থাৎ কেই যদি ধাবণা কবে নেন যে জড্দ্রব্যব পক্ষে ব্যাপ্তি এত মৌলিক গুণ যে সেই ওণ বাতীত জড্দ্রব্যের ভিন্নতা অসম্ভব তা হলে জড্দ্রব্যসমূহের মধ্যে অস্তংপ্রবেশন্ত অসম্ভব। আব একটু বিশ্বদ আলোচনা প্রযোজন।

একই স্থলেব তুই ভিন্ন অংশেব সধ্যে অন্তঃপ্রবেশ অসম্ভব। কাবণ, অংশত্টোর ব্যাপ্তিগুণ-অতিবিক্ত আবো অন্তগুণ থাক। সত্ত্বেও ধবে মেওয়া হয় যে শুধু অন্তগুণেব অন্তিত্ব একটা পদার্থেব অন্তিত্বেব পক্ষে যথেন্ট নয়। সুতবাং কোনো পবিবর্তন-ক্রিয়াব ফলে যদি হই শ্রেণীব অন্তগুণ একই ব্যাপ্তির সঙ্গে সংযুক্ত হয়েও পডে, তবুও আমরা বলি না যে হই বিভিন্ন ব্যাপ্তিগুণসম্পন্ন জড় পদার্থের দক্ষিলন হয়েছে। কারণ, আমবা মনে কবি যে এই বাপারে একটা ব্যাপ্তিগুণসম্পন্ন জড়দ্রব্য অন্তর্থিত হচ্ছে, ফলে হুটো ব্যাপ্তি-সম্পন্ন দ্রব্য

थाकरह मा। चाज्यव चमुखाराम चमल्या। चालाः धारानाम जग प्रती सरवातरे অভিত দরকার। শুদ্ধ দেশের কথা বাদ দিয়ে ছটো সগুণ জব্যের কথা বিবেচনা করা যাক। যতক্ষণ দ্রবাগুলোর পার্থকা সেগুলোর বিস্তার-গুণের পার্থকোর ওপর নির্ভর করে বলে বিশ্বাস করা যায় ততক্ষণ বিভিন্ন দ্রব্যের মধ্যে অফুপ্রবেশের কথা চিস্তা করা অসম্ভব। কারণ এই বিশ্বাস সত্য হলে ছুই শ্রেণীর বিভিন্ন গুণের সমাবেশকে ছুটো দ্রব্যের नमार्तम वन! यात्र ना। था अर्थ ७८ ए जामार्तित थात्रना, विश्वान वा कल्लनांग কতদূর যুক্তিসহ। কোনো দ্রব্যের পার্থক্য কি একমাত্র দেশঙ্গনিত পার্থক্যের ওপর নির্ভরশীল ? এবং অন্ত গুণাবলীর পার্থক্যকে কি সব সময় ব্যাপ্তি-গুণের সঙ্গে সংযুক্তরূপে দেখতে হবে ? প্রশ্নগুলোর উত্তরে বলা উচিত যে কোনো এক স্থলের হুই অংশে যদি অন্ত এমন গুণগত পার্থক্য থাকে যার দ্বারা হুই অংশে স্থিত হুই দ্রব্যকে পৃথক বলে বিবেচনা করা সম্ভবপর ত। হলে দ্রব্য তুটোর দেশজনিত পার্থক্য লোপ পেলেও সে দ্রব্য তুটোর দ্বিত্ব অশ্বীকার করা উচিত নয়: এবং এই মত সত্য হলে পারস্পরিক অন্তঃপ্রবেশ সম্ভব। কারণ অন্তঃপ্রবেশের অর্থ ই হল একস্থানে চুই বিশিষ্ট সত্তার অন্তিত্ব। চুটো জিনিস একই জায়গায় থেকেও কি চুই থাকতে পারে না প

ওপরের প্রশ্নটার মীমাংসা না হওয়। অবধি স্বীকার করে নেওয়। যায় না হে জড়জগতের প্রতি অংশ অপর অংশের প্রতিদ্বন্দ্বী বা বিরোধী; বিভিন্ন জড়দ্রব্য যে পরস্পর পরস্পরকে বাধা দেয় এ বিশ্বাস অনিবার্য নয়। জড়জগৎকে এইভাবে দেখলে পরমশৃত্যতার কোনো অর্থ হয় না। পরমশৃত্যতার ধারণা হল এক অবিশ্বাত্য ও অসম্ভব ধারণা। অন্তঃপ্রবেশ বিশ্বাসযোগ্য হলে বিশেষ বিশেষ অবস্থায় জড়দ্রবোর আপেক্ষিক শৃত্যতা সম্ভবপর মনে হয়: যেমন মনে করা যায় যে এক জড়দ্রবোর সঙ্গে সংমিশ্রণে আর এক জড়দ্রবোর ব্যাপ্তিগুণ যখন চলে যায়, তখন দ্বিতীয় দ্রবাটা শৃত্যে অবস্থিত। এই ধারণা দ্বারা প্রত্যক্ষ সুবিধা কিছু না হলেও পরমশৃত্যতার ধারণার থেকে আমরা অন্তত্যক্ষ পুবিধা কিছু না হলেও পরমশৃত্যতার ধারণার থেকে আমরা অন্তত্যক্ষ পুষি

আমরা জেনেছি যে প্রকৃতির ঐক্য একমাত্র পরমতত্ত্বের মধ্যে সত্য, অস্থ কোথায়ও নয়। কেউ জিজ্ঞাসা করতে পারেন যে প্রকৃতি কি স্সীম না অসীম। প্রকৃতিকে অসীমন্ধণে কল্পনা করলে একই পদার্থকে যুগপৎ আছে ও নাই ধারণা করতে হয়। কারণ যে পদার্থের মুর্ভ অন্তিম্ব আছে সে পদার্থ সদীম হতে বাধ্য কিন্তু প্রকৃতিকে যদি সদীমন্ধপে অবধারণ করা যায় তাতেও অসুবিধা আছে। কারণ তা হলে মনে করতে হয় যে প্রকৃতির অস্ত আছে অথচ ভডজগতেব অন্ত কল্পনা করা যায় না; কোনো জডজব্যের দীমা কল্পনা কবতে গেলে দীমাব বাইরে ব্যাপ্তির কল্পনা করতে হয়। এইভাবে প্রকৃতিকে বস্তু ও অবস্তুব এবং দীমা ও দীমাহীনের তুর্বোধ্য সংমিশ্রণ বলে প্রতীয়মান হয়।

প্রকৃতি যে অসীম এই সিদ্ধান্ত আমাদের না মেনে উপায় নেই। এবং কেবল আমাদের জডজগৎ নয় অন্ত সর্ববিধ সম্ভবপর ব্যাপ্তিসম্পন্নজগৎ যে অসীম তা ধারণা করতে অন্মরা বাধ্য। সীমার স্বন্ধপই এমন যে তাকে নির্ধারিত করতে গেলেই তাকে অতিক্রম করতে হয়। এবং এই সীমাহীনতা যে শুধু বর্তমানকালস্থিত জগতের বেলায় সত্য তা নয়। অতীত ও ভবিদ্বাৎ কালের দিক থেকেও জগতের কোনো দেশগত নির্দিষ্ট সীমা নেই। এবং সীমা-অসহিষ্ণুতা কেবলমাত্র ব্যাপ্তির বৈশিষ্ট্য নয়। গুণ ও সম্বন্ধের অসম্পূর্ণ সংযোগ দ্বারা জ্ঞাত যে কোনো সসীম সমাহারের এই একই ধর্ম। তবে ব্যাপ্তির মধ্যে আত্ম-অতিক্রমণ-প্রবণতা হল সব চেয়ে বেশি

কিছ জড়জগৎ অসীম, এই উক্তির এমন অর্থ নয় যে কোনো এক বিশেষ
মুহুর্তে এক জগতে এক নির্দিষ্ট পরিমাণের অধিক অন্তির আছে। এইরকম
উক্তি সম্পূর্ণ নিরর্থক। এই উক্তি সত্য হলে স্বীকার করতে হবে যে
জড়জগৎ থেকেও নেই। সুতরাং প্রকৃতি সসীম এই সিদ্ধান্তে পুনরাম
আমাদের ফিরে আসতে হয়। এই উভয় সংকট প্রমাণ করে যে প্রকৃতির
অবভাস মিথা।। পরমবস্তর একাংশ মাত্র প্রকৃতি রূপে আবিভূতি হয়।
সমগ্রসন্তার মধ্যে রূপান্তরিত অবস্থায় প্রকৃতিব ধারা হল সত্য। কিছ
য়তত্র ও য়াধীন সন্তারূপে প্রকৃতি অসংগতিপূর্ণ ও বিরোধিক্রন্ট। আপেক্রিক
সন্তার ধর্মই হল মুগগৎ সীমা অন্তেমণ করা এবং সীমাপ্রাপ্তির পর স্বতোবিরোধে জড়িত হয়ে পড়া। অন্য দিক থেকে প্রকৃতির সীমাহীনতা প্রমাণ
করে যে সে এক অন্থির, অস্থায়ী, অসম্পূর্ণ ও ভাবগত বা কালনিক পদার্থ।
পরমবস্তর থেকে পৃথকরূপে আপাত্রসন্তা অবভাসরূপে প্রকৃতি হল একাথারে

নসীম ও অসীম এবং সেইজন্ত অসত্য। পরমতত্ত্বিত প্রকৃতি হল সীমা ও সীমাহীনতার দক্ষের অতীত।

এইবার প্রকৃতির সমত্বের দিকে একবার দৃষ্টিপাত করা যাক। তত্ত্ব-বিভাব দিক থেকে এই বিষয়ে আলোচনার বিশেষ সার্থকতা নেই। সমত্বক আমরা যে-অর্থে বৃঝি দেই-অর্থে সমত্ব আছে কি না যথেষ্ট সন্দেহ। যে কোনো একটা জডজগতে বা সমস্ত জডজগতে সমুদয় জউপদার্থ ও গতির পরিমাণ সর্বদা একই থাকে এই সাধারণ প্রতায় প্রমাণ করা অসম্ভব। কিংবা কোনো জডজগতের গুণরাশিও যে সর্বদা অভিন্ন থাকে তারই বা প্রমাণ কি ? আমাদের কার্যনির্বাহের জন্ত দরকার ১ পরমতত্ত্বে সমত্ব বা অভিনত্ব এবং ২. দৃশ্যমান জগতেব শৃঞ্লা। শৃঞ্লাব জন্য বিশুদ্ধ সমত্ব নিপ্রমোজন। প্রকৃতির শৃঞ্জালা বলতে আমরা যা বুঝি তার জন্ম তিনটে জিনিস থাকলেই চলে। প্রথমত বিশ্বের সর্ববিধ পরিবর্তনের সঙ্গে অপবিবর্তন-শীল ও অভিন্ন পরমদন্তার সামঞ্জ দবকার। দ্বিতীয়ত আপাতসত্য অবভাস-সমূহের উদয়ের ধারা এমন হওয়। দরকার যে সসীম জীবেব পক্ষে সেগুলো গ্রহণ করা সম্ভব। এইজন্ম সংবেদনগুলোব আপেক্ষিক স্থায়িত্ব ও সমত্বই যথেষ্ট। তৃতীয়ত কার্য-কারণ-বাদ এই অর্থে সত্য হওয়া দরকার যে সম कांत्र विख्र म्य कार्य ७ ७९ भन्न इत् । कार्यकात्र नीि वाता श्रमान করা যায় ন। যে অভিন্ন ও একই কারণ এবং অভিন্ন ও একই কার্য সর্বদা ঘটে চলেতে। এই নিয়ম বলে যে একটির বর্তমানতায় অন্যটি থাকতে বাধ্য। সেইরূপ প্রকৃতির সমত্বের সূত্র দারা সূচিত হয় না যে ইন্দ্রিয়প্রত্যক্ষ জগৎ এক ও অভিন্ন। এই বিষয়ে ত্রয়োবিংশ অধ্যায়ে পুনরায় আলোচনা করা याद्य ।

প্রকৃতি সম্বন্ধীয় আরে। অন্যান্ত প্রশ্নের আলোচন। আমরা আবার পরে করব। এ পর্যন্ত বিচার করে আমরা জানতে পারছি যে পরমতত্ব থেকে মৃতন্ত্ররূপে ও স্বাধীনভাবে প্রস্কৃতির কোনো বল্পসন্তা নেই। প্রকৃতির বল্পসন্তা হল পরমতত্বের অবভাসরূপে। ভাবনা ও অনুভবের অখণ্ডতা থেকে দিধাকৃত ও বিশিষ্ট প্রস্কৃতি হল একটা অসত্য একদেশী ভাব বা প্রত্যয় মাত্র এবং ব্যবহারিক জীবনে যে আমরা সব সময়ে প্রকৃতিকে এই সংকীর্ণরূপে দেখি তাও করা। কিছু বিজ্ঞানের জন্ত এই দিধাকরণ প্রয়োজন ও স্মর্থনীয়। দৃশ্যমান

জগতের অন্তর্ধতী জড় ঘটনাবলীর পারস্পর্য ও সহাবস্থান সম্বন্ধগুলোর গম্যক ধারণা করবার জন্ম দেওলোর নিমিন্তসমূহের পৃথক ও স্বতন্ত্র অনুসন্ধান করতে হয়। কিন্তু নিমিন্তগুলোকে বা নিমিন্তস্থানীয় তত্বগুলোকে পৃথক কল্পনা করা এক জিনিস এবং সেগুলোকে পৃথক বস্তুত্রপো বিবেচন। করা আর এক জিনিস। প্রাকৃতিক ঘটনাবলীর নিমিন্তগুলোকে বা নিমিন্তস্থানীয় তত্বগুলোকে পরম সত্য ও স্বপ্রতিষ্ঠ মনে করা একরকম বৃদ্ধিহীন ও বর্বর তত্ববিদ্যা।

পরমসন্তার থেকে বিশ্লিউর্রূপে প্রকৃতিকে কল্পনা করলে প্রকৃতি
শ্রুমাত্র: যে আভ্যন্তরিক দ্বিধাকরণ-ক্রিয়ার ফলে সমগ্র ব্যবহারিক বা
আবভাসিক জগতের উৎপত্তি, তারই ফলে প্রকৃতির উদ্ভব। দ্বিধাকরণক্রিয়ার দ্বারা অগণ্ড অনুভব, আত্মা ও অনাত্মা এবং সৎ ও চিৎ এই চুই
বিপরীত বিন্দৃতে বা ভাগে বিভক্ত হয়। এই চুই বিন্দৃর এক চর্মবিন্দৃ হল
প্রকৃতি। ঐক্য ও আত্মনির্ভরশীলতার দিক হল আত্মার দিক; বহুত্ব ও
পরনির্ভবশীলতার দিক হল প্রকৃতির দিক। প্রকৃতির রাজ্যে যাবতীয়
ঘটনাবলী ঘটে উদ্দেশ্যনীন পথে ও বাহ্য শক্তিব প্রভাবে। পুরুষার্থ হল
আত্মার দিকে; আকত্মিকতা হল প্রকৃতির দিকে। এই বিচারদ্বারা
প্রতিপন্ন হয় যে প্রকৃতির স্বতন্ত্র সত্তা হল অবান্তব, ইচ্ছাকৃত ও কাল্পনিক।
প্রকৃতি ও পুরুষার্থ এবং দেহ ও আত্মার বিষয় আমরা আবাব পরে
আলোচনা করব।

ज रगा विश्म व्यक्षा स

দেহ এবং আত্মা

বর্তমান অধ্যায়ে আমরা এক কঠিন সমস্থার সম্মুখীন হয়েছি। আমাদের অভিজ্ঞতা হল যে দেহ ও আত্মার সম্বন্ধ নির্ণয় করা একরকম অসম্ভব ব্যাপার, আমি অভিজ্ঞতার এই শিক্ষা মেনে নিয়েছি। আমার মনে হয় যে শেষ পর্যন্ত এই বিবিধ সত্তা ঠিক কিভাবে পরস্পরসম্বন্ধ তা বর্ণনা করা আমাদের পক্ষে অসম্ভব। আমাদের এই অসমর্থ্য প্রমাণ করে যে পরমবন্ধসম্বন্ধীয় আমাদের

সিদ্ধান্ত যথার্থ। কারণ দেহ ও আদ্ধা সমগ্রসন্তার দ্বিধাক্ত হুই রূপ; উভরকে পৃথকভাবে গ্রহণ কর। হয় এবং পৃথককৃত দেহ ও আদ্ধা হচ্ছে আপাতগ্রাহ্ম অবভাস মাত্র। এই হুই সন্তার অন্তর্বতী সম্বন্ধের সম্পূর্ণ ধারণা করতে হলে আমাদের শেষ পর্যন্ত জানতে হয় যে দেহ ও আদ্ধা পরমবস্তুতে কিভাবে মিলিত হয়। কিন্তু মানুষের পক্ষে এই পারমার্থিক জ্ঞান অসম্ভব। সূত্রাং মানতে হবে যে দেহ ও আন্ধার সংশ্বাবসম্বন্ধীয় আমাদের জ্ঞান অসম্পূর্ণ হবেই।

কিন্তু এই অপারগতার জন্য পরমতত্ত্বসম্বনীয় আমাদের দিদ্ধান্তের বিরুদ্ধত। করা অসংগত। যেহেতু কয়েকটা ব্যাপারে 'কি প্রকারে' প্রশ্নের উত্তর দেওয়া যাচ্ছে না সেইজন্ত আমাদের সিদ্ধান্ত বা মতবাদ যে অসিদ্ধ এরকম বিশ্বাস করা অশোভন। কোনো মত বা পথের মধ্যে যতক্ষণ কোনো অসংগতি ন। পাওয়া যায় ততক্ষণ তার সম্বন্ধে সন্দেহ পোষণ করা যায় না। কোনো সাধারণ মত বা সিদ্ধান্তের প্রকৃতি যদি এমন হয় যে ভার দ্বারা একটা বিশেষ সমস্থার সমাধান হওয়া উচিত অথচ সেই সমস্থা যদি ঐ মত দ্বারা অব্যাখ্যাত থেকে যায়, তা হলে ঐ মত হল আপত্তিজনক। তার পর ये निकारखत विक्रक्रण कत्रवात मरण कारान ज्या यिन थारक जा रान थे সিদ্ধান্তের অবস্থা হয় আরো শোচনীয়। কিন্তু আমাদের মূল সিদ্ধান্তের বিরুদ্ধে এইরকম আপত্তি খুঁজে পাওয়া যায় না। আমরা পরমতত্ত্ব সহস্কে যে সিদ্ধান্তে এসেছি সেই সিদ্ধান্ত অনুধাবন করলেই বোঝা যায় কেন সর্ববিধ প্রশ্নের উত্তর অসম্ভব। তা ছাড়া দেহ ও আত্মার সম্বন্ধের মধ্যে এমন কোনো তথা নেই যার ছার। আমাদের সাধারণ মত বাধিত হয়। আমি দেখাবার চেষ্টা করব যে, দেহ বা আত্মা বা উভয়ের মধ্যে সংস্রব কোনোটারই দারা পরমতত্ত্বের বস্তুসন্তার বিরুদ্ধতা করা যায় না।

বর্তমান সমস্থাটা প্রধানত একটা কারণের জন্ম উদ্ভব হয়েছে। সেই কারণটা এই যে, দেহ ও আত্মাকে হুই ভিন্ন প্রেণীর স্বতন্ত্র ও স্বাধীন সন্তারূপে চিস্তা করা হয়েছে। হুই পৃথক ও স্বাধীন সন্তারূপে কল্পনা করার ফলে পরস্পরের মধ্যে সম্বন্ধ বা সংস্রব ছুর্বোধ্য হয়ে ওঠে এবং এক সন্তা অন্ত সন্তাকে কি করে প্রভাবিত করে তা বুঝতে আমরা হয়রান হয়ে যাই। তার পর যথন উভয়ের সম্বন্ধ নিরূপণে আমরা সম্পূর্ণ বার্থ হই তখন বিরক্ত

रस निकाय कति स एक ७ जाजात मस्या कारना मश्यागरे तहे। 'कैयरना কখনো আমরা ভেবে থাকি যে দেহ ও আজারূপী হুই ঘটনার ধারা সংশ্রবহীন পामाशामि एटि চলেছে এবং তাদের পারস্পরিক ক্রিয়াটা হল একটা মিথ্যা আরোপ মাত্র। কিন্তু পাশাপাশি অবস্থানের জন্তই একপ্রকার সংস্রব ৰীকার করতে হয়। বাধ্য হয়ে প্রত্যক্ষ সংশ্রবের পরিবর্তে পরোক্ষ সংশ্রব কল্পনা করতে হয়। আমরা কল্পনা করি যে হুটো ধারারই আশ্রয়স্থল হল একটা বস্তু এবং পরোক্ষ সংস্রবটা হল এই অন্তর্নিহিত বস্তুর একতা-জনিত। এই পরিণতিকে বিশ্লেষণ করলে বোঝা যায় যে যতক্ষণ দেহ ও আত্মাকে মৃতন্ত্র বস্তুসন্তা-রূপে গ্রহণ করা হয়, ততক্ষণ উভয়ের মধ্যে সংস্রুব কল্পনা করা যায় না এবং যখনই উভয়ের মধ্যে সংস্রব কল্পনা করা হয় তখনই দেহ ও আত্মার বস্তুসন্তা নম্ভ হয়ে যায় এবং সে হুটো আপাতদুখ্য ও আবভাদিক সন্তায় পরিণত হয়। এই শেষোক্ত পরিণতির জন্য আমরা অনেকেই প্রস্তুত নই। তাই আমরা মনে করি দেহ ও আত্মা হুটোই হয়তো বস্তু নাও হতে পারে, তবে দেহ নিশ্চয়ই বস্তু; কারণ, আত্মা ছায়াধর্মী এবং আত্মাই বস্তু হলেও হতে পারে। এইভাবে বিচার করে আমরা নিরীহ আত্মাকে জলাঞ্জলি দিই, পারস্পরিক প্রভাবের কথাও পরিত্যাগ করি, এবং বলি যে দেহই হল বস্তু বা বিশেষ্ট ্এবং আত্মা হল তার আশ্রিত এক বিশেষণ মাত্র। তবে বিশেষণের ধর্মই হচ্ছে বিশেয়কে গুণান্বিত করা। সেইজন্ম কল্লনা করি যে আত্মা দেহের কোনো অঙ্গবিশেষের এক প্রকার অশরীরী ক্ষরণ মাত্র। আশ্চর্যের বিষয় জড়পদার্থের আপাতগৃহ ও আবভাসিক সত্তা ব্যতিরেকে অন্ত কোনো সন্তা নেই জানবার পরও এই ক্ষরণবাদী মত পরিত্যাগ করতে আমাদের মায়া হয়। প্রায়শই দেখা যায় যে শরীরকে ভাব ও অনুভূতি মাত্র স্বীকার করেও আত্মাকে শরীরের অশরীরী ও অবান্তর ক্ষরণব্ধপে কল্পনা করতে ष्यत्नदेश थक्तवादत्र वाद्य ना।

দেহ ও আত্মার স্বরূপ ও উভয়ের সম্পর্ক-সম্বন্ধীয় নানাবিধ মতবাদের
বর্ণনা দেওয়া পশুশ্রম মাত্র। কারণ এই-সব মতবাদ থেকে আমাদের শেখবার
বিশেষ কিছুই নেই। আমরা এতক্ষণ নিশ্চয়ই বৃঝতে পেরেছি যে দেহ ও
ভুজাত্মার সন্তা হল প্রতীয়মান বা আবভাসিক মাত্র। এই ঘুই দভার স্বরূপ
কি ও কোন্ বিশিষ্ট্রপে এই ঘুই আপাত্দৃশ্য ও আবভাসিক সন্তা

শ্বশাৰ্ত্ত প্ৰভাবিত করে ভা এখন আমি দেবাবার চেক্টা করব। কর্বপ্রথের দেহ ও আগ্রার মুরুপ নির্ণয়ের চেক্টা করা যাক।

দেহটা কি ? পূর্ববর্তী অধ্যামে এই প্রশ্নের উত্তরের একটা জাভাস পাওয়া গেছে। প্রাকৃতিক জগতের এক কুত্র অংশ হল আমার দেহ। কিছু প্রকৃতি ৰভন্ন সন্তারূপে সম্পূর্ণ অবস্তু। সমগ্র সন্তার মাজ্ একাংশ হল প্রকৃতির অস্তর্বর্তী উপাদানগুলো। কতগুলো অর্থসিদ্ধির জন্ম সমগ্র অকুভবের একাংশকে যখন সমগ্র থেকে বিচ্ছিন্নরূপে ভাবনা করা হয় এবং স্বতন্ত্র সন্তারূপে কল্পনা করা হয় তখন প্রকৃতির জন্ম হয়। সুতরাং দেহ হচ্ছে প্রকৃতির এক কুদ্র অংশ, এই বাক্য দারা আমরা বোঝাতে চাই যে দেহের কোনো বস্তুসন্তা নেই, দেহের সত্তা মাত্র আবভাসিক ও আপাতস্বীকৃত। এক কল্পিত সত্তার क्तिक एक एन नाम प्रकृ । कड़ भनार्थकार प्रक्रित नारावण क्रभ रून धरे। বিজ্ঞানে জৈব-পদার্থকাণে জীব-দেহের যে বিশিষ্ট স্থান দেওয়া হয়, সে সম্বন্ধে আমি এখানে কিছু ন। বলাই ভালে। মনে করি। আমাদের দৃষ্টিতে দেহ হল আনস্তর্যশীল ও অনির্দিষ্ট একটা বিক্যাস; তার কিছুটা গুণগত ঐক্য বা সমতা আছে। তত্ত্বিচারের দিক থেকে দেহের অন্তিত্বের জন্য আত্মার সঙ্গে সম্বন্ধ হল অবশ্যস্থীকার্য; এটা বলে রাখা ভালো (ত্রয়োদশ অধ্যায় দ্রপ্তব্য)। কিন্তু এইখানে আমর। দেহের আপাতশ্বীকৃত বা আবভাসিক রূপের ওপরই গুরুত্ব আরোপ করতে চাই। যে ভৌতিক উপাদানের দ্বারা দেহ তৈরি সেই উপাদানের অন্তিহই নির্ভর করে অনুভবের সঙ্গে তার অবিচ্ছেগ্ত সংযুক্তির ওপর। সমগ্র অনুভবকে দ্বিধাকৃত করার ফলে ভৌতিক উপাদানের কল্পনা সম্ভবপর হয়; সেইজন্ম তার সত্তা সংগতিপূর্ণ নয়। পৃথক ও স্বতন্ত্ররূপে জড়পদার্থ হচ্ছে ছুই অনবগত বস্তুসন্তার অন্তবর্তী এক সম্বন্ধ মাত্র। সুতরাং দেহ যে উপাদানদমূহ দ্বারা গঠিত সেগুলোর অন্তিওই কাল্পনিক ও ভাবগত। এইভাবে সমস্ত দিক দিয়ে বিচার করলে আমরা বুঝতে পারি যে বিশেষ কভগুলো অভিপ্ৰায়-সিধির জন্ম ও এক বিশেষ দৃষ্টিভঙ্গি থেকে নমগ্র সন্তার এক অংশকে পৃথক ও স্বতন্ত্র দেহসন্তা রূপে আমরা কল্পনা করি। দেহের হরপ এর বেশি আর কিছু নয়।

জন্ম দিকে আত্মাও কোনো বপ্ৰতিষ্ঠ ও স্বাধীন সন্তা নয়। আমরা পূর্ব-বর্তী এক অধ্যায়ে দেখেছি যে আত্মারূপে আমরা যে সন্তাকে পাই তারও

সম্পূর্ণ সংগতিপূর্ণ বস্তুসন্তা নেই। আত্মাও হল এক কল্পিভ, অসম্পূর্ণ ও প্রভীয়-মান সন্তা মাত্র। আমরা দেখেছি যে আত্মা ও পরমবস্তুর মধ্যে অনেক প্রভেদ। সুতরাং আত্মা শব্দকে আমরা কি অর্থে ব্যবহার করব সেটাই আমাদের আলোচ্য। আত্মা হল প্রত্যক্ষ অমুভবের সসীম কেন্দ্রবিশেষ; তার কিছুটা আনম্ভর্য ও কিছুটা গুণগত সমতা আছে। এই বর্ণনার মধ্যে "প্রত্যক্ষ" শব্দটা লক্ষণীয়। যখন চৈত্ত্তগত ঘটনাবলীকে কালের অন্তর্গত বলে ধরা হয় তখন আত্মাকে চৈতন্মগত ঘটনার সমষ্টিমাত্র বলা যেতে পারে। আত্মাকে এইভাবে দেখবার সময় জ্ঞাতা, কর্তা বা ভোক্তার চেতনাস্থিত ঘটনাবলীর বিষয়গুলোর দিকে দৃষ্টি দেওয়া হয় না। কারণ, বিষয়ের উল্লেখ হল নি:সন্দেহে চৈতক্সস্থিত ঘটনাবলীর বহিঃ কোনো পদার্থসমূহের দিকে। যে-কোনো এক মুহুর্তের সমগ্র অনুভৰরাশিকে অর্থাৎ সমগ্র 'ইদমধুনা'কে (ইদম্ + অধুনা) যে-ভাবে আসছে আসতে দিন এবং কালের ধারার মধ্যে এই অনুভবরাশি কি ভাবে পরিবর্তিত হওয়া সত্ত্বেও অপরিবর্তিত থাকছে লক্ষ্য ককন এবং অনু-ভবরাশির বিষয়গুলো থেকে দৃষ্টিটা সরিয়ে সেগুলোর ঘটনারূপের দিকে নিবদ্ধ করুন, দেখতে পাবেন সেগুলো কেমন অবিশ্রাপ্তধারায় ঘটে চলেছে এবং বিনা বাহ্য প্রভাবে নৃতন নৃতন অবস্থার সৃষ্টি করে চলেছে। এই প্রক্রিয়া ছারা আপনি আত্মাকে বুঝতে পারবেন।

পরমবস্তু নয়, অতএব আত্মা হল কেবল আপাতস্বীকৃত বা আবভাসিক এক সন্তা, এই স্বীকার করলেই সমন্ত গোলমাল মিটে যায় না। যতক্ষণ পর্যস্ত আত্মা ও বিশ্বের অক্যান্ত অংশের মধ্যে সম্বন্ধের বিষয়ে আময়া একটা কার্যকরী ধারণা না করতে পারি ততক্ষণ শুধু সম্মৃত হয়ে থাকতে হয়। অনেক সময় মানসিক বা চিন্ময় শন্দের সংজ্ঞা এত অসম্ভবরূপে বিস্তীর্ণ করে ধরা হয় যে সেই সংজ্ঞা ব্যবহারের দারা কোনো ফল পাওয়া যায় না। এক দৃষ্টিতে যে কোনো অর্থ বা বিষয় আমার চৈতন্যের সম্মুখে উপস্থিত হয় তাই আমার আত্মা বা মনের অবস্থা মাত্র। যদি এই বিস্তীর্ণ অর্থে 'চিন্ময়' শন্দের ব্যবহার করা যায় তা হলে সম্প্র বিশ্ব চিন্ময় হয়ে পড়ে। এমন-কি আমার অস্মিতাও মুর্বোধারূপে স্বীয় চেতনার বিকার মাত্রে পরিণত হয়। এই বিষয়ে সব চেয়ে দুবলার হচ্ছে মনে রাখা যে ক আত্মার অন্তিত্ব ও ব যা কিছু আত্মার বৃত্তিত্ব বা জীবনকে ভরে রাখে, এই কুটো জিনিসের মধ্যে শুভেন্ধ আছে।

প্রায়ই দেখা যায় যে জামরা এই প্রভেদ ভূলে হাই। বিশ্বে আত্মা ব্যতীত আর কিছু নেই এই কল্পনা বারা আত্মার অন্তিত্ব-সম্বন্ধীয় সমস্থার কোনো মীমাংস। হয় না। প্রশ্ন থেকেই যায় আত্মা তা হলে কোথায় আছে? দেহ ও বিশ্বের অক্সান্ত অংশ থেকে পৃথকরূপে আত্মার অন্তিত্ব আমাদের দরকার।

প্রশ্নটা হুই দিক থেকে বিবেচনা করা যেছে পারে। প্রথমে প্রশ্নটা যিনি বিবেচনা করছেন সেই ব্যক্তির নিজ ও আন্তর দৃষ্টি দিয়ে দেখা যেতে পারে। তার পর দেখা যেতে পারে অক্যান্ত পুরুষ বা আন্তার বাহু দৃষ্টি দিয়ে।

অন্তর্গ ছি দারা যে অন্তব আমার কাছে এই মুহুর্তে উপাস্ত বা আপ্ত বলে মনে হচ্ছে কিংবা এইমাত্র যে 'ইহা'র অনুভবটা 'আমার' বলে প্রতীতি হচ্ছে দেই অনুভবটাই কি আমার আত্মা বা অহং ? এই প্রশ্নের উত্তরে আমরা বিনা দিধায় বলতে পারি না, কখনোই না। কারণ, এইরকম অন্তিত্ব অতি ক্ষণস্থায়ী। আমার আত্মা কেবল এক ক্ষণের জন্ম স্থায়ী নয়, কালের পরিবর্তনের মধ্যে আত্মা সমতা রক্ষা করে চলে। অনুবশ্ম আমি একথা বলতে পারি না যে আত্মা সবসময়ই নিজের অভিন্নতা বা ঐক্য সন্থন্ধে সচেতন। এবং আত্মার অন্তিত্বেব জন্ম কতখানি সমত্ব বা স্থায়িত্বের প্রয়োজন সেই বিষয়েও আমি এখানে কিছু বলব না। এই বিষয়ে আমি প্রয়োজনমত পরে আলোচনা করব। আমাদের বিচারের সারাংশ হল এই যে আত্মাকে আত্মা হতে হলে এক ক্ষণের অভিজ্ঞতা বা অনুভবের অধিক স্থায়ী তাকে হতে হয়; সূতরাং ক্ষণস্থায়ী, প্রতাক্ষ ও উপাত্ত অভিজ্ঞতা বা অনুভব আত্মা নয়।

বিজ্ঞান বা অনুভবকে অন্য অর্থ গ্রহণ করলেও আমাদের অসুবিধা কমে না।
বিজ্ঞান বা অনুভবকে এক ক্ষণের অনুভব ধারণা করে যে বিপত্তির উদ্ভব হয়েছে
অনুভবকে বিস্তীর্ণ অর্থে গ্রহণ করলেও সেই বিপত্তি থেকে যায়। আমি নিজের
দিক থেকেই দেখি কিংবা অন্ত কেউ বাইরে থেকেই দেখুক, আমার চৈতন্তবৃত্তি
এবং আমার চৈতন্তস্থিত বিষয়গুলো সমান ও সগোত্র নয়। আমরা যতদূর জানি,
অন্তান্ত আত্মা, অন্তান্ত দেহ, এমন-কি ঈশ্বর পর্যন্ত এক অর্থে আমার চৈতন্তের
বিকার বা অবস্থা মাত্র। সূতরাং এই দৃষ্টিভঙ্গি থেকে অন্তান্ত জীব ও ঈশ্বরও
আমার চৈতন্তের অংশ হয়ে দাঁড়ায়। বাধ্য হয়ে সেইজন্য আমরা চৈতন্তের
অবস্থার মধ্যে গৃই দিকের প্রভেদ শ্বীকার করতে সশ্বত হই। ১ মানসিক বৃত্তি

ৰা ঘটনার অন্তিছের দিক এবং ২. ঐ রুত্তি বা ঘটনার অন্তর্নিহিত তাৎপর্য বা বিষয়ের দিক। আমরা স্পষ্টই লক্ষ্য করি যে আমাদের অভিজ্ঞতা বা বিজ্ঞান প্রধানত ও মূলত ভাবমুখী বা প্রত্যযাত্মক। আমাদের সংবিদ বা বিজ্ঞানের মধ্যে যে ভাবপ্রবণতা আছে তারই ফলে প্রাথমিক অমুভবের অখণ্ডতা বিলিষ্ট বা বিধাকৃত হয়ে পড়ে; বিশ্লেষের ফলে আত্মা ও অনাত্মার ধারণার উদম হয় এবং বিশ্বের বিভিন্ন অংশের প্রভেদ ও দেগুলোর মধ্যে ও আমার আত্মার মধ্যে প্রভেদও এই ভাবনির্মাণক্রিয়ার ফলে আমরা পাই। বিশ্বের বিরাট ইমারতটাই গড়। হয় এইরূপে ভাব ও অন্তিত্বের বিয়োজনক্রিয়া দারা। সুতরাং চৈতত্ত্বের অবস্থা দ্বারা আমি যে-বিষয়কে নির্দেশ করি বা উল্লেখ করি সেই-বিষয়টা একটা চিন্ময় ব্যন্তিমাত্র নয়। একটা দৃষ্টাস্ত দিলে তত্ত্বটা পরিস্কার হতে পাবে। আমার দেহ বা আমার ধেনুর বিষয় চিন্তা কবা যাক (এখানে ব্রেডলি দেহ ও অশ্বের দৃষ্টান্ত দিয়েছেন)। নি:সন্দেহে এই উভয় বস্তুই অন্তত আমার পক্ষে অনুভব বাতীত অন্ত কিছুই নয়। কারণ, যার বিষয়ে আমার কোনো অনুভব নেই তার অস্তিত্ব আমার কাছে নেই। এবং আমাকে যদি এই ছুই বস্তুর আপ্ত বা উপাত্ত সন্তাকে খুঁজে বার করতে হয় তা হলে সেগুলোকে আমার অনুভবের মধ্যে ছাড়া অগুত্র কোথাও পাওয়া যাবে না। এই হুই বস্তুকে আমি যখন প্রতাক্ষ করি বা চিম্ভা করি তখন আমার চৈতগ্রন্থিত অনুভব বা বিজ্ঞানের বাইরে কোনো সন্তা বা তথ্যকে পাই না। কিছু আমার অনুভব বা বিজ্ঞানের অবস্থারূপী তথাটা নিশ্চয়ই আমার দেহরূপী বা আমার ধেনুরূপী তথ্য নয়। আমার দেকের অন্তিত্ব ও আমার ধেনুর অন্তিত্ব বলতে আমি যা বুঝি তা আমার চৈত্য বা অনুভবের মধ্যে যা আছে তাই নয়, আমার চৈতন্ত বা অনুভবের সামনে যা আছে তাই।

আমার দেহ ও আমার ধেকুর অন্তিত্ব হল তৎ-সম্পর্কিত চৈতন্তর্মন্তর অন্তিত্ব থেকে পৃথক একটা বিষয় বা ভাব। পদার্থক্টোর অন্তিত্ব হল এমন একটা 'কিম্' যা 'তৎ'কে অতিক্রম করেছে। সংক্রেপে বলা যায় যে সত্য তথ্যের তথাতা হল ভাবগত বা প্রভায়গত মাত্র। এইজন্ত বিশ্ব ও বিশের উপাদানগুলোকে চৈতন্তের বা মনের বিকার বা অবস্থামাত্র বলা চলে, না। বরক বিপরীত বলা সংগত হবে যে এইসব বিষয়ের অন্তিত্ব তথনই সন্তব হয় যবন মানস্বটনাগুলোর ঘটনার্মণী অন্তিত্বটা নক্ট হছে

যায়। কারণ, বস্তু বা বিষয়গত জ্ঞানের জন্ম চৈতন্মবৃত্তি বা মানস-ঘটনার দ্বিধাকরণ প্রয়োজন; তার ফলে, চৈতন্মবৃত্তি বা মানস-ঘটনা থেকে অর্থ বা বিষয় বিচ্ছিন্ন হয়ে আসে; এবং ধারণা করা সংগত হবে যে বিচ্ছেদ বা বিভাজনের দ্বারা চৈতন্মবৃত্তিটা নম্পাং হয়। সিদ্ধান্তটাই তা হলে হল এই: অনুভবের অবর্তমানে জ্ঞেয় বস্তু বা বিষয় থাকে না; অপর পক্ষে মানসিক অনুভবরপে অনুভবের অবর্তমানেই জ্ঞেয় বস্তুর অক্তিত্ব সম্ভবপর। সূত্রাং 'তং' বা তথ্য হরকম; 'কিম্'-সংযুক্ত 'তং' বা জীবস্তু তথ্য এবং 'কিম্'-বিযুক্ত 'তং' বা মৃত তথ্য।

আমার চৈতন্তের বিভিন্ন অবস্থার অন্তর্বতী তাৎপর্য বা বিষয়গুলোকে আমার আছা বলা ষায় না। অপর পক্ষে এই বিষয়গুলো বাদ দিলেও আমার আমিত্ব থাকে না। কারণ, এই বিষয়গুলোর জন্মই আমার আত্মার বৈশিষ্ট্য। তাই আমরা বলি যে, একজন মামুষ যা অর্থাৎ যে বিষয়ে ভাবে মানুষটা তাই। যাদৃশী মানুষের ভাবনা তাদৃশী তার সিদ্ধি। ভাবের ক্রিয়াশক্তি প্রত্যেক মানুষের মনের ঘটনারাশিকে প্রভাবিত করতে বাধ্য। নৈৰ্ব্যক্তিক ভাব বা ধারণার প্রভাবে চৈতগ্যন্থিত ঘটনাগুলো এক বিশিষ্ট ধারায় প্রবাহিত হয়। ভায়শাস্ত্র বা নীতিবিভার নিয়ম্গুলো বা সূত্রগুলো আমার মনের মধ্যে এইরূপে কার্যকরী হয়। আত্মার অংশ না হয়েও এই নিম্মগুলো মনের অবস্থাগুলোর পারস্পর্য নির্ধারিত করে। এই সম্বন্ধে আমি পরে আবার আলোচনা করব। প্রকৃতপক্ষে এই আলোচনা মনন্তত্তের विषय। कि कि कांत्ररात क्रम मानमिक पर्छना छला त शांत्रम्भर्य निर्मिष्ठ इय মনতত্ত্বে তার বিস্তৃত আলোচনা দরকার। এখানে তথু মৌলিক প্রভেদটার শুরুত্ব স্বীকার করলেই যথেষ্ট হবে। বিষয়রূপী ভাবগুলো নিঃসন্দেহে আমার চৈতক্তে উপস্থিত হয়; সেগুলো আমাকে ৰা আমার স্বকীয়তাকে পৃষ্ট ও প্রভাবিত করে। কিন্ধ তবুও বলা যায় না যে আমার স্বকীয়তা বা আত্মা হল আমার মনের বিভিন্ন ভাবের সমষ্টি মাত্র।

আমরা হুটো সিদ্ধান্তে উপনীত হয়েছি। আমার অমূভবের অন্তর্বর্তী বাবতীয় বিষয়ের সমাহারকে আমার আত্মা বলা যায় না। অপর পক্ষে শুধ্ প্রাক্তাক অমূভবঙ্গলোও আমার আত্মা নয়। 'ইহা'র সাক্ষাং অমূভবের বরুপ হুল এই যে তা 'তং' ও 'কিম'-এর ঐক্যবদ্ধ এক অমূভব; এই অমূভব এবং আদ্বা একাৰ্থক নয়। তবে আদ্বা কি ? তা হলে বোধ হয় আদ্বাকে বৰ্ণনা করা চলে না। আত্মা কেবল এক মুহূর্তের অমৃভবের কেন্দ্রবিশেষ নয়। আত্মা একটা স্থায়ী পদার্থ। আমরা আত্মা বলতে বৃঝি দীর্বস্থায়ী, কিছুটা ওণ-গতসমত্বসম্পন্ন ও চৈতন্মস্বরূপ এক পদার্থকে। আত্মাকে প্রতাক্ষ অমুভব করা সম্ভবপর নয়। কারণ আমাদের আত্মা হল মুহুর্তের অনুভবের সীমার অজীত কল্পিত একটা ভাববিশেষ। তবে ভাবনির্মাণ খুব বেশিদৃর এগোলে আত্মার কল্পনা বিনষ্ট হয়। ভাবস্টির কাজে খানিকটা এগিয়ে তার পর থমকিয়ে দাঁড়িয়ে থাকতে পারলে আত্মাকে পাওয়া যায়। কোনো এক মূছুর্তের আপ্ত বা উপাত্ত অনুভবের ওপর দাঁডিয়ে সেই অনুভবের সঙ্গে অক্সাক্ত সদৃশ অমুভবগুলোর ভিত্তিতে অভিন্ন অমুভবশীল এক পদার্থের অমুমান করুন, তার পর অতীত ও বর্তমান অনুভবগুলোকে একটা পারস্পরিক ধারার মধ্যে কল্পনা করুন; তার পর কালের সেই ধারার মধ্যে আকস্মিকতার স্থলে একটা কার্যকারণপ্রবাহ কল্পনা করুন; তার পর আপনার কল্পনাকে আর এগোতে দেবেন না। এখানে থেমে যে ধারণাটা আপনার হল সেটাই আত্মার ধারণা। কিছ চিন্তার দৌড় যদি এর পরেও চালিয়ে যান আত্মাকে ফেলে আপনি অনেক দূরে চলে যাবেন। আত্মাকে বাঁচাতে হলে মধ্যপথে অসংগতির ভঙ্গিতে আপনাকে অচল হয়ে দাঁডিয়ে থাকতে হবে। কারণ কালের রাজ্যের অন্যান্ত 'বস্তু'-র মতো আত্মার বস্তুত্ব মূলত ভাবগত। আগু বা উপাত্ত রূপে আমাদের কাছে যা কিছু আসে, ৰান্তব অনুভবন্ধপে মুহুর্ভের পর মুহুর্ভ আমরা যা কিছু পাই, সব কিছু ছাডিয়ে ও ছাপিয়ে আত্মার অন্তিত্ব স্বীকৃত হয়; যে অনু-ভবের সম্ভাবনা পর্যন্ত নেই তাকেও অতিক্রম করে, আত্মা আছে এরকম বিশ্বাস করা হয়। চৈতত্তের মধ্যে আনুপূর্বিকতা ও সহভাব সম্বন্ধের প্রভাবে আন্থা নিয়মানুগত একটা ভাৰগত পদার্থে পরিণত হয়। এই দিক থেকে বিচার করলে আত্মা এক শাশ্বত পদার্থ হয়ে ওঠে। বেশি এগোলে আত্মার কল্পনার কোনো ব্যবহার থাকে না। এখানে এলে চিস্তার অগ্রগতি বন্ধ দা করলে জীবনের ওপর আত্মার আর কোনো কর্তৃত্ব शांदक ना अवर स्कीमजा वर्णक किছू शांदक ना। त्मरेक्न अरे भर्मक এসে আমরা থেমে ঘাই। এই পর্যস্ত এসে আত্মা সম্বন্ধে আমাদের যে शांत्रणा ७ विश्वांत्र इस जा रम अरे: जाना कृत्मत्र श्रवस्थान शांत्रात्र गरश বেঁচে আছে এবং চৈতন্তম্ভ ঘটনাগুলোর মধ্যে থেকেও দে কালাভীত। আত্মার অন্তর্গত ভাৰগুলোর কালের প্রবাহকে প্রভাবিত করার ক্ষতা আছে এবং সেগুলো কালের প্রবাহকে নিয়ত প্রভাবিত করে থাকে। আত্মার এই ৰন্ধপ বিলেষণ করলে স্পষ্ট প্রতীয়মান হয় যে চুটো পরস্পরবিরোধী প্রবৃত্তির একটা কৃত্রিম ও কার্যকারী সামঞ্জস্যের ওপর ভিত্তি করে আত্মার ধারণা প্রতিষ্ঠিত। একটা বিশেষ অভিপ্রায়ে ও বিশেষ কৈশল অবলম্বন করে আমরা আত্মাকে লাভ করি। আত্মার স্থায়িত্ব বা নিরবচ্ছিন্নতা হল শুধু একটা ভাৰগত তথ্য; অথচ আমরা এমন দৃষ্টিভঙ্গি অবলম্বন করি যেন আত্মার স্থায়িত্ব বা আনস্তর্য একটা অনুভূত তথ্য। অসংগতিটা আরো ধরা পডে যখন চৈতন্তের অন্তর্গত বিভিন্ন বিষয়গুলোকে আমরা যেভাবে ব্যবহার করি তার দিকে দৃষ্টি দিই। চৈতত্তার বিষয়ের কোনো শেষ বা সীমা নেই। গোটা বিশ্ব ও বিশ্বের সমুচয় তথ্য চৈতন্তের বিষয় হতে পারে; সেগুলো আবার চৈতন্তের বিভিন্ন বৃত্তির বিষয় হতে পারে। সেইজন্য আমার চৈতন্ত্রের বিষয়গুলোর সমষ্টিকে বা ভাবগুলোর সমাহারকে আঁদ্ধা বলা অর্থহীন; অথচ এক অর্থে এও ঠিক যে আমার অস্মিতা বিষয়গুলোর ছারাই গঠিত ও প্রভাবিত। আত্মার এই দ্বি-মুখীরূপে বিশ্বাস করতে হয়; সেইজন্য ভান করতে হয় ভাবের হুই মুখ। ১. এক দৃষ্টিতে ভাবগুলো যেন আমার চৈতন্য-স্রোতের ভিতর থেকে তাকে প্রভাবিত ও পুষ্ট করছে এবং আত্মার বাস্তব আনস্তর্য রক্ষা করেছে এবং ২. অন্য দৃষ্টিতে ভাবগুলো যেন শুধু আত্মার সমুখে উদিত হয়ে চলেছে। এক প্রকার আত্মবঞ্চনার ওপর আস্থার অন্তিত্ব প্রতিষ্ঠিত। ব্যবহারিক জীবনে এ ধরণের বিশ্বাসের প্রয়ো-জনীয়তা আছে। বিশেষ উদ্দেশ্যসাধনের জন্য কতগুলো তথ্যকে এক বিশেষ দৃষ্টিভঙ্গি দিয়ে দেখার কৌশলের ওপর আত্মার অক্তিত্ব নির্ভব করে। অতএব আত্মা হল এক আপাতষীকৃত অবভাসমাত্র। আত্মার কোনো পারমার্থিক সন্তা নেই।

পরমতত্ত্বের দিক থেকে এই প্রশ্নটা বিবেচনা করলে হয়তো আরো কিছু জানতে পারা যাবে।পরমান্ধার চৈতত্তে যা কিছু আছে তা কোনো না কোনো জীবান্ধার চৈতন্তের জংশীভূত। (সপ্তবিংশ অধ্যায় দ্রফব্য) এই বাক্য সত্য হলে জীবান্ধার বস্তুসন্তাও কি পরমন্ত্য বলে প্রতিপন্ন হয় ? উদ্ভরে বলতে

ছন্ন। কারণ, জীবান্নার অবস্থান হল ভ্রম ও ভানের রাজ্যের মধ্যে। জীবাঞ্চাকে আমরা যে-ভাবে জানি সেই-ভাবে জীবাত্মা পরমতত্ত্বের মধ্যে সভ্য নয়। রূপান্তরিত হবার পর জীবাত্মা পরমাত্মার সঙ্গে মেলে। এই রূপান্তরের ফলে জীবাত্মার স্থকীয় বৈশিষ্ট্য থাকতে পারে না। (মেড্শ অধ্যায় দ্রষ্টব্য) কারণ, পরমসন্তার মধ্যে ভাব ও তথ্যের কোনো প্রভেদ নেই। আমাদের অখণ্ড অনুভব হল অসম্পূর্ণ; সেই অনুভব ভেদ করে পার্থক্য ও সম্বন্ধের ভাবগুলোর উৎপত্তি হয় ; পরমতত্ত্বের অখণ্ড অনুভব হল পূর্ণ ; সেই অনুভবের মধ্যে পার্থক্য ও সম্বন্ধের ভাবগুলোর বিলয় হয়। সসীম জীবাত্মা ও পরম-চৈতন্য, এই চুটোকে বিভিন্ন স্তরে অবস্থিত চুই বস্তু বলে কল্পনা করা যাক; তা হলে বোঝা যাবে যে, অন্তর্বতী প্রদেশটা হল প্রথম ন্তর থেকে দ্বিতীয় ন্তরে যাবার একটা রাস্তাবিশেষ; এই মধ্যপ্রদেশে যতরকম বিরোধ ও যতরকম বিবাদ। এই অন্তর্বতী প্রদেশে যতরকম ভাব নিরুষ্ট তথা থেকে বিশ্লিষ্ট হয়ে উচ্চতর তথ্যে মিলতে চায় ও যায়। আমাদের কল্পনার মধ্যে একটু দোষ আছে। আমরা ধরে নিয়েছি যে নিম্নন্তরের অনুভব একেবারে ভেদহীন ও সংগতিপূর্ণ; কিন্তু যথার্থত সবরকম আপ্ত অনুভবই ভেদ-গভিত। তবে ক্রটিটাকে উপেক্ষা করা যাক ও আমাদের প্রতাক্ষ অনুভবকে 'বাস্তব' বলে কল্পনা করা যাক ও দেখা যাক আমরা কি জানতে পারি। আমরা বুঝতে পারি যে জীবের নিম্ন অনুভব বা পরমসন্তার উন্নত অনুভব কোনোটাকেই আমার 'আত্মা' বলতে পারা যায় না। কারণ আমার প্রত্যক্ষ অনুভব হল এক নিমেষের জন্ম এবং পরম সন্তাব অনুভব শাশ্বত ও কালাতীত। সুতরাং 'আস্মা' হচ্ছে ভ্রম ও ভানের দেশের অধিবাসী। আস্মার বহুত্বও শুধু আপাত-সতা; বহু আত্মার অন্তিত্ব পারমাথিক বিচারে সতা নয়। নিমুতর ভাব উচ্চ-তর ভাবের দিকে মুচ্ছন্দে অগ্রসর হয়; ভাবের এই মুচ্চন্দ গতির দারাই আত্মা গঠিত হয়; এবং আত্মার ধারণা গঠিত চবার পরও আত্মার মধ্যে ও বাইরে ভাবের ক্রিয়া সমানভাবে চলতে থাকে: সেইজন্তই আত্মাকে নিম্নন্তরের বস্তুর সগোত্র বলা যেতে পারে এবং তাকে কালের ধারার মধ্যে অভিছবান এक পদার্থব্বপে বর্ণনা করা হয়। এক অর্থে, আত্মার অন্তিছের ওপরই পদার্থের বান্তবতা নির্ভর করে। কারণ, নিয়তর ভাবের মঙ্গে বিশেষ সম্বন্ধ স্থাপন দারা উচ্চতর ভাব-নির্মাণ সম্ভবপর হয়। ভাবনির্মাণ নিজ গতিতেই

চলে, কিন্তু ৰছ্মল নিৰ্মাণ-ক্ৰিয়া আত্মাকে ঘনিষ্ঠভাবে প্ৰভাবিত করে। ভার কলে মনে হয় যেন সব-কিছুই আত্মার মধ্যে ঘটছে এবং সব-কিছুই যেন আত্মার বিভিন্ন অবস্থা। দেখবার এই ভঙ্গিটার বা রীতিটার প্রয়োজন আছে; কিন্তু পারমার্থিক বিচারে এই দৃষ্টিভঙ্গিটা রভোবিক্লম। চরম সংগতি আনতে গেলে আত্মার বৈশিষ্টা রক্ষা করা যায় না। স্বীকার করতে হয় যে দেহের মতো আত্মাও আপাতসত্য অবভাসেম্ম অতিরিক্ত আর কিছুই নয়।

ষভই চিন্ত। করা যায় ততই আমরা চক্রাকাবে আবর্তিত হই এবং পূর্বোক্ত সিদ্ধান্তের সত্যতা আরো স্পর্ট হয়ে ওঠে। দেহের বেলায় আমরা দেখেছি এক দিকে দেহ হল প্রকৃতির অংশ, অন্য দিকে প্রকৃতির অভিত্বই হল দেহের সঙ্গে সম্বন্ধের ওপর নির্ভরশীল। সেইরকম আত্মার বেলাতেও আমরা লক্ষ্য করছি এক দিকে ভাব ও ভাবনা হল আত্মার অবস্থাবিশেষ বা ক্রিয়া-বিশেষ এবং আত্মার একরকম সৃষ্টি, অন্ত দিকে আত্মা হল ভাব ও ভাবনা দারা নির্মিত এক পদার্থ। যে বস্তুরূপী আত্মার অবস্থা বা ক্রিয়া হল বিভিন্ন ভাব ও ভাবনা সেটাই হল শেষ পর্যন্ত একটা ভাবগত পদার্থ মাত্র এবং সেইজন্য কল্পনার একটা সৃষ্টিবিশেষ। আবার চেতনার একটা কেন্দ্রকে আশ্রম না করে কল্পনা কাজ করতে পারে না এবং কল্পনাটা এই কেন্দ্রের এক অবস্থাবিশেষ ছাডা অন্য কিছু নয়। এই চক্রক হল চুনিবার; এর খেকে মুক্তি পাওয়া অসম্ভব। আবার দেখা যায় যে দেহের অন্তিত্ব হল আত্মার অনুভবের ওপর নির্ভরশীল এবং দেহের অভিন্নতাও হল একটা ভাবগত ব্যাপার মাত্র। অথচ ভাবনির্মাণ ব্যাপারটা হল আত্মার অন্তর্গত একটা ঘটনা এবং দেহের সঙ্গে সম্বন্ধরূপেই হল আমার অন্তিত্ব প্রতিপন্ন। মনে হয় আমরা কেবলই যেন এক জ্জাত বস্তু থেকে অন্য আর একটা জ্জাত বস্তুর দিকে আবর্তিত হচ্ছি ও খুরে মরচি এবং যা আমরা পাচ্ছি তা শুধু বিভিন্ন অনবগত বস্তুর মধ্যে কতগুলে। সম্বন্ধমাত্র। এই পরিণতির থেকে নিশ্চিত সিশ্বাস্ত করা যায় যে আমরা প্রতীয়মান সন্তার বা অবভাসের রাজ্যে ছুরছি। এই রাজ্যে সম্ভা ও ভাবের মধ্যে প্রভৃত গরমিল আছে এবং এখানে যেসব ভাৰ বা রচনা পাওয়া যাচ্ছে সেগুলোর শুধু রূপকসন্তা আছে, বাল্ডবসন্তা নেই। বিশ্বের প্রকৃতির মধ্যে নিশ্চয়ই এমন কিছু আছে যার প্রভাবে আমরা

প্রচলিত আকার ও প্রকারে বিশ্বকৈ পেতে বাধ্য হই। পারমার্থিক দৃষ্টিতে এই আকার ও প্রকারগুলোর নিশ্চয়ই একটা তাৎপর্যও আছে। কিছু সেগুলোর পারমার্থিক তাৎপর্য কি আমাদের পক্ষে জানতে পারা অসম্ভব। দেহ ও আত্মাকে আমরা যে আকারে পাই সেই আকারে সেগুলো অসংগতিপূর্ণ ভাবমাত্র। সেগুলোর স্থান শুধু আমাদের চিন্তার ক্ষেত্রের মধ্যে। সেইজন্য সেগুলোকে শুধু অবভাস-শ্রেণীয় ও আপাতস্বীকৃত সন্তার্নপে স্বীকার করা চলে। দেহ ও আত্মার অন্তর্নিহিত বন্ধসন্তাকে দেহ বা আত্মা এই চুটোর কোনো একটা নামেই অভিহিত করা যায় না। কারণ দেহ ও আত্মার অধিক যে সন্তা সেটাকে কবনো দেহ বা আত্মা সংজ্ঞা দেওয়া চলে না। সুতরাং দেহ ও আত্মার সন্তা হল কল্পিত বা ভান-করা। এই কল্পনা বা ভান জীবন-নির্বাহের জন্তা সমর্থনযোগ্য ও প্রয়োজন। কিছু পারমার্থিক বিচারে দেহ বা আত্মা কারো বন্ধসন্তা নেই।

আমরা এখন ব্বতে পেরেছি যে দেহ ও আত্মা হল ছুটোই ব্যবহারিক ভাবমাত্র। এইবার সে-ছুটোর মধ্যে পারস্পরিক সম্বন্ধের স্বরূপ নির্ণয় করতে হয়। এই কাজে অগ্রসর হওয়ার আগে কতগুলো আপত্তির নিরসন দরকার।

১. প্রথম আপত্তি ওঠে যে আত্মার সত্তা আপাতসত্য বলাতে আত্মার স্বতন্ত সত্তা বলে প্রকৃতপক্ষে কিছু থাকে না। আত্মাকে যদি কতগুলো চিন্ময় ঘটনার ধারার সামিল মনে করা হয় তা হলে আত্মা হয়ে পড়ে ছায়ী শরীরের এক নিতান্ত নিপ্রয়োজন অংশমাত্র। কারণ চিন্ময় ঘটনাগুলোর মধ্যে কোনো আনন্তর্যের বন্ধন দেখতে পাওয়া যায় না। ঘটনাপরস্পরার মধ্যে কোনো এক বিশেষ দিকে চলার কোনো প্রবৃত্তি বা প্রবণতাও লক্ষ্য করা যায় না। মৃত্বাং আত্মা দেহের এক বিশেষণক্ষপে পরিণত হয়। ২০ ছিতীয় আপত্তি ওঠে যে চৈতক্তের ধারা রক্ষা করবার জন্তা এক আলোকিক ও পারমার্থিক বন্ধরূপে আত্মার দরকার। ৩০ তৃতীয় আপত্তি ওঠে যে আমাদের চেতনার মধ্যে এমন তথ্য থাকতে পারে যা প্রপক্ষমাত্র নয়। সূত্রাং আমরা আত্মার বিং সংজ্ঞা দিয়েছি তা ভ্রান্ত। এই তিনটে আপত্তির উত্তরে কিছু বুলবার প্রমান করতে হবে।

>- আত্মাকে দেহের বিশেষণমাত্ররূপে ধারণা করা যায় না এই যুক্তির 'স্পক্ষে আমার যা বক্তবা তা একটু পরে প্রকাশ করব। স্তরাং এই বিষয়ে

এখানে এখন কিছু বলব না। কিন্তু হয়তো প্ৰশ্ন উঠতে পারে, 'আত্মাকে কেবল চৈতন্তের ঘটনা দিয়ে বর্ণনা করবার এই অপপ্রয়াস কেন ? দেহের সাহায্য নিতে কি বাধা ? যে-সৰ মানসিক ঘটনা এক জীবদেহ কর্তৃক বিভিন্ন সময়ে অনুভূত হয় সেগুলোর সমষ্টিকে আত্মা বলে অভিহিত করলে কি আরো ভালো হয় শা ?' এই প্রশ্নের উত্তরে আমি বলব যে দেহ দারা আত্মার সংজ্ঞা অসম্ভব। মনোবিজায় আত্মা বা অহং শব্দের এইরকম সংজ্ঞা দিলে দোষ নেই। তৎসত্ত্বেও আমি বলতে বাধ্য যে এই সংজ্ঞা ভ্রমাত্মক ও সমর্থনের অযোগা। কারণ, নিমুশ্রেণীর জীবের মধ্যে জীবদেহের একত্ব নির্ণয় করা সহজ নয়। তা ছাডা জীবদেহের একত্বকেই হয়তো আত্মার একত্ব দিয়ে বর্ণনা করবার প্রয়োজন অনুভূত হতে পারে। সেরকম হলে আমরা চক্রকের আবর্তে গিয়ে পডব। তার ওপর এটাও নিশ্চিত নয় যে দেহের একছই হল আত্মার একত। আমার মনে হয় যে কেহই নিঃসন্দেহে বলতে পারে না যে এক আত্মার একাধিক দেহ থাকতে পারে না এবং একটা জীবদেহ যে একাধিক আত্মার বাসস্থান হতে পারে না, তাও আমরা নিশ্চিতরপে জানি না; একই দেহের মধ্যে একাধিক চৈতন্ত্র-কেন্দ্র থাকা অসম্ভব কিছুই নয়; আবার একাধিক দেহ কোনো উচ্চতর আত্মার বিভিন্ন ইন্দ্রিয়স্বরূপ বা অঙ্গ-স্বরূপ হতেও পারে। এই সম্ভাবনাগুলোতে কোনো স্বতোবিরোধ নেই। সেগুলোকে নেহাৎ কল্পনাব বিলাস বলে তাচ্ছিলা করা হয়তো যায়; কিছ মনোবিকারজাত তথাগুলোকে অগ্রাহ্ম করা চলে না। অনেক ক্ষেত্রে এমন সব তথ্য পাওয়া যায় যেগুলো অনুধাবন করলে আত্মার অবিচ্ছিন্ন ঐক্য সম্বন্ধে যথেষ্ট সন্দেহের কারণ হয়; সেই তথাগুলোর ওপর ভিত্তি করে আত্মা এক এরকম বলাই অসংগত মনে হয়। তা ছাডা প্রশ্ন করা যায় যে সব ক্লেত্রেই কি আত্মার অন্তিত্বের জন্য জীবদেহের একান্ত প্রয়োজন। অন্তিম প্রশ্নটার প্রথম পরে আমি আলোচনা করব। এই-সব বিষয় বিবেচনা করলে হয়তো বোঝা যায় জীবদেহকে জড়িয়ে আত্মার সংজ্ঞা দেওয়া অযৌত্তিক।

কিন্ত জীবদেহকে বাদ দিলে আত্মার কি থাকে ! পুনরায় আপতি ওঠে. 'বদি জীবদেহকেই বাদ দেওৱা হল তা হলে যখন কোনো চৈতন্ত খাকে না তখন আত্মার কি হয় ! অ-চৈতন্ত অবস্থায় আত্মার বাভাবিক অভ্যন্ত প্রয়ন্তি-ভালার কি হয় ৷ কারণ, চৈতন্তের ধারা অবিচ্ছিন্ন নয় এবং প্রয়ন্তিভালাকে

মানসিক ব্যাপার বলা চলে না। স্বভরাং দেহকে এক অবিচ্ছিন্ন আশ্রম্থল-রূপে স্বীকার করতে কি আমরা বাধ্য নই ?' এই আপন্ধিগুলো খুবই গুরুত্ব-পূর্ণ ; এবং এগুলোর উন্তরে আমরা যা বলব তা হয়তো যথেষ্ট হতে পারে, কিন্তু এই আপত্তিগুলোকে সম্পূর্ণ সম্ভোষজনকরূপে শুগুন করা যায় না।

আরম্ভ করবাব আগে অবিচ্ছিত্রতা সম্বন্ধে একটা ভ্রান্ত ধারণার নিরসন কর। দরকার। বাস্তব সতা (আমরা স্বীকার করতে বাধ্য) হয় আছে कि:वा तिहै। (महेक्च, कात्। वाखव मख। यनि कानाशीन इय (महें। অন্তর্হিত হয়ে পুনরায় আবিভূতি হতে পারে না; এবং সেটা সেই কারণে নিরবচ্ছিররূপে থাকতে বাধ্য। কিন্তু আমরা প্রমাণ করেছি যে বাল্ডব সন্তা বস্তুত কালের অধীন নয়; বাস্তব সন্তাকে কালের অন্তর্গত বলে প্রতীয়মান হয় মাত্র। যে সন্তাসমূহকে কালের মধ্যে উদিত হচ্ছে মনে হয় সেগুলো হচ্ছে অবভাস মাত্র। তাই যদি হয়, তা হলে একই বাস্তব সন্তার পক্ষে কালের মধ্যে অবিচ্ছিন্ন না থেকেও তার মধ্যে অন্তর্হিত হওয়া ও পুনরুদিত হওয়া অসম্ভব কেন হবে ? ধরুন, কতগুলো নিমিত্ত বা উপলক্ষের প্রভাবে 'ক' নামক সন্তা আছে-রূপে অবভাসিত হল; তার পর নিমিত্তগুলোর পরি-বর্তন হল; তার ফলে 'ক' নামক সন্তা নেই-রূপে অবভাসিত হল; কিংবা অংশত অদৃশ্য হল; তার পর নিমিত্তগুলোর পরিবর্তন হল তার ফলে 'ক' নামক সত্তা আবাব আছে-রূপে বা অংশত আছে-রূপে অবভাসিত হল এই দৃষ্টান্তে অদৃশ্য অবস্থাতেও 'ক' নামক সত্ৰা অবিচ্ছিন্নরূপে থাকে এইরকম বিশ্বাস করবার প্রয়োজন কি ? এইটুকু বিশ্বাস করলেই কি যথেষ্ট নয় যে যথাযোগ্য অবস্থার উদ্ভবে 'ক' নামক সত্তা আমার ইন্দ্রিয়ের দরজায় এসে আবার করাঘাত কববে ? আপনি হয়তো বলবেন যে আমার মত গ্রহণ করলে পূর্ববর্তী 'ক' ও পরবর্তী 'ক' যে একই বস্তু বা সত্তা তা স্বীকার করা যায় না। এই সংশয় কোন্ নীতির ওপর প্রতিষ্ঠিত আমি বৃঝছি না। আপনি কি বলতে চান যে প্রথম উদয় ও দ্বিতীয় উদয়ের মধ্যবর্তী অবস্থাতেও 'ক' নামক পদার্থ থাকে ? কিন্তু কোন্ যুক্তির বলে আপনি এরকম বলেন তা আমি ধারণা করতে অপারগ। জলপ্রপাত, ইন্দ্রধনু বা জল জমে বরফ হওয়ার মতো প্রতিদিনের ব্যাপার কিংবা ঘটনার জন্য কই আমরা তো অবিচ্ছিন্নতার কোনো প্রয়োজন অমুভব করি নাঃ এইসব

ব্যাপার ও ঘটনার বেলার কাজের সুবিধার জন্ম যা বিশ্বাস করা দরকার তাই মেনে নিই। অণু-পরমাণুর নৃত্যের কোনো বিরাম নেই; তারা তাদের অভিছের অবিচিয়তা দকা করে চলে; আমাদের এই ধারণাও কার্যকরী वर्मा स्वीकृष ७ थानृष्ठ। **जारे वर्म खन्-** भत्रमानुरक भात्रमार्थिक वस्तुकरभ গ্রহণ করা যায় না। অনেকে অন্তিভের অব্যক্ত রূপ আছে বলে ধারণা করে খাকেন। সেই ধারণাটা হল অলস কল্পনার একবিধ বিকার মাত্র। দৃষ্টাস্ত স্বরূপ জীবদেহের ঐক্যের কথা ধরা যাক। জীবদেহের অন্তর্গত অণু ও পরমাণুগুলোর অবিচ্ছিন্ন অন্তিত্ব কল্পনা না করে একমাত্র গুণগত সমত্বের দ্বারাই আমরা তার ঐক্য নিরূপিত করি। যখন কোনো একটা জীবদেহ বরাবর মোটামুটি একই রকম গুণের অধিকারী বলে মনে হয় তখন সেই দেহের একত্ব সহত্রে আমাদের কোনো সংশয় থাকে না। বিচ্ছিন্নতা বা ব্যবধানের জন্ম ঐক্য কেন মারা যাবে বুঝতে পারি না। আমাদের ব্যবধান-ভীতি কোনে। বলবান যুক্তির উপর প্রতিষ্ঠিত নয়। কালাধীন ও প্রচ্চীয়মান সম্ভার পক্ষে একবার তিরোহিত হয়ে পুনরায় গঠিত হওয়াতে কোনো বাধা নেই। তা ছাড়া জৈব বস্তুর একত্ব কোনো জডবস্তুর অবিচ্ছিল্ল সংস্থায়িত্বের ওপর নির্ভর করে না। সুতরাং আমরা দেখতে পাচ্ছি যে অবিচ্ছিন্নতার শীতি নির্দয়ভাবে পরিত্যক্ত হচ্ছে।

আবো একটা বিষয়ের দিকে দৃষ্টি দেওয়। দরকার। আমরা পূর্ববর্তী অধ্যামে দেখেছি যে প্রকৃতির একাংশের প্রকৃত কোনো অন্তিত্ব নেই। প্রকৃতির কিছুটা অংশের অন্তিত্ব হচ্ছে অন্তত কিছু সময়ের জন্ম কেবল অবস্থা-সাপেক্ষ। এই অন্তিত্বটা হচ্ছে সম্ভাবনার নামান্তর মাত্র। জীবদেহের সম্বন্ধেও এই উজি প্রযোজ্য। অবিচ্ছিন্নরূপে থাকতে হলে আমার দেহের বন্ধসন্তা থাকা উচিত। অথচ এই বন্ধসন্তাকে যদি ব্যক্তরূপে বা মূর্তরূপে থাকতে হয় তা হলে কি আর অবিচ্ছিন্ন অন্তিত্ব সম্ভবপর ? আমার দেহের সারভূত গুণগুলো যাই কিছু হোক না কেন, সেগুলোর সম্বন্ধে সর্বদা আমার কোনো প্রত্যক্ষ অমূভূতি থাকা সম্ভবপর নয়। যখন এই গুণগুলো অম্ভবের বিষয়রূপে না থাকে তখন সেগুলো চিন্তনের বিষয়রূপে থাকে; এবং চিন্তার বিষয়রূপে থাকার সময় জীবদেহের ব্যক্ত বা মূর্ত অবিচ্ছিন্নতা খণ্ডিত হয়। বর্তমান বিচারের ফলে আমরা এক সাংঘাতিক সত্য শ্বীকার করতে বাধ্য হই। কালের আনন্তর্থ

কেন প্রয়োজন আমন্ত্রা জানি না; বরক আমরা জানি যে জৈব পদার্থের মধ্যে অবিচ্ছিরতা নেই। অনেক সময়ই দেহের অন্তিছ হল ভুধু অবস্থাসাপেক এক সম্ভাবনা মাত্র। কিন্তু অন্তিছের সম্ভাবনাকে কোনো প্রকারে ব্যক্ত, অনুভূত ও যথার্থ অন্তিছে বলা চলে না।

আমরা আত্মার যে সংজ্ঞা দিয়েছি তার বিরুদ্ধে যেসব আপত্তি আছে শেওলোর দিকে এবার মনোনিবেশ করা যাক। চিশ্ময় ঘটনারাশির ধারাকে আমরা আন্থা নামে অভিহিত করেছি। এ সংজ্ঞার বিরুদ্ধে আপত্তি উঠেছে যে আমাদের সংজ্ঞ। যদি সত্য হয় তবে কোনো এক মুহূর্তে আত্মা কি তা আমাদের পক্ষে বলা অসম্ভব। আমি উত্তর দেব যে কোনো এক ক্ষণের বর্তমান চেতনারূপে যা পাওয়া যায়, চেতনার ভূত অবস্থা এবং চেতনার সম্ভাবনা এই তিনটিকে নিয়ে আত্মা। সম্ভাব্য অস্তিত্ব বলতে আমরা কি বৃঝি পরে দেখা যাবে। যতক্ষণ এই প্রকার অভিত্বের অর্থ আমরা হাদয়ঙ্গম না করতে পারি ততক্ষণ মোটামুটিভাবে আত্মাকে বর্তমান ও বিগত চিম্ময় ঘটনারাজির ধারাব্ধপে কল্পনা করা চলে। তবে এই বর্ণনা হুষ্ট; কারণ এখানে যা-আছে তাকে যা-নাই তাই দিয়ে বিশিষ্ট করবার চেষ্টা সুপরিম্ফুট এবং এই বর্ণনা শেষ পর্যস্ত ভ্রমাত্মক। কিন্তু আত্মা ুকোনো চরমতথা বা পরমবল্প নয়। আত্মা এক বিশেষ প্রকার জ্বাপাত-স্বীকৃত সন্তা বা অবভাস। সুতরাং আত্মার বর্ণনাতে অসংগতি থাকতে বাধ্য। আপম্ভিকারীকে অনুরোধ করচি অতীত ও ভবিষ্যতের প্রতি উল্লেখ না রেখে কোনো এক গতিশীল পদার্থের সংজ্ঞা তিনি দিন। তিনি দেখবেন যে এরকম পারা যায় না।

আত্মার প্রকৃতি বলতে আমরা কি বৃঝি দে সম্বন্ধে এ পর্যন্ত কিছু বলা হয় নি। ভিন্ন ভিন্ন আত্মার প্রকৃতি ভিন্ন ভিন্ন হয়। হয় এই প্রকৃতি হভাকদিন্ধ নম সেটা শিক্ষালব্ধ। এবং আমরা মনে করি যে, যে ব্যক্তি যেভাবে
আচরণ করবে বলে আমাদের বিশ্বাস সেই ব্যক্তির প্রকৃতিও সেইরকম।
আত্মার সংক্ষারগুলোকে বা অভ্যাসগুলোকে মানসিক ঘটনা বলা চলে না;
অথচ এগুলোই হল আত্মার প্রকৃতির সারীভূত অংশ। সংক্ষারগুলো
(আপত্তিকারীর মতে) হল কভকগুলো শারীর তথা। উত্তরে আমরা
বলব যে আত্মার সংক্ষার প্রভৃতিকে শারীর্য তথা বলে অভিহিত করলেই

যে বেওলো ব্যক্ত ও প্রত্যক্ষ তথ্য হয় এমন নয়। যতকণ পর্যন্ত **ए**ड ७ ७ विद्यालंड मह्म मण्पर्कशैनकाल এवः मञ्जाबनात कथा উল্লেখ मा করে এই-সব সম্ভাবনার তথ্যের বর্ণনা সম্ভবপর না হয় ততক্ষণ দেওলোকে জড় তথ্য বলে বিবেচনা করার পক্ষে কোনো যুক্তি নেই। যখন আমরা আত্মার বিশিষ্ট প্রকৃতির কথা বলি তখন কতকগুলো বর্তমান ও অতীত মানসিক তথ্যকে ধর্মী মনে করে অন্য কতকগুলো সম্ভাবিত মানসিক তথ্যকে শেগুলোর ধর্মক্রপে কল্পনা করি। কতকগুলো বিশেষ কারণ বা অবস্থার উদয়ে কতকগুলো বিশেষ মানসিক তথ্যের জন্ম হয়; এই কারণ-গুলোর একাংশ হল যেন আত্মা; সেইজন্ত আত্মা ও বাকী কারণগুলো যখন একসঙ্গে উদিত হয়, তখন আকাজ্মিত মানসিক তথাগুলোর আবির্ভাব হয়। এই দিক থেকে দেখলে আত্মাকে আকাজ্জিত কতগুলো চিন্ময় ঘটনার বাস্তব সম্ভাবনা বলা যেতে পারে; যেমন অন্ধকারের জডদ্রব্যগুলোকে বর্ণের সম্ভাবনা বলে বর্ণনা করা যায়। এই বর্ণনাকেও শেষ পর্যস্ত সভ্য বলে সমর্থন করা যায় না। চিস্তার সুবিধার জন্ত আমরা এইভাবে বর্ণনা করি। কতগুলো ঘটনা বা তথ্য যখন একভাবে আসে বা এসেচে তখন ভবিয়তে সেগুলো আবার কি ভাবে আসতে পারে সেই সম্বন্ধে আমাদের অনুমানকে সংক্ষেপে প্রকাশ করবার একটা পদ্ধতি হচ্ছে এই বর্ণনাটা। বর্ণনাটা বিশেষ ও সুবিধাজনক একপ্রকার বচনভঙ্গি মাত্র। কিন্তু সংস্কারগুলোর মূর্ত কোনো অন্তিত্ব নেই। সুতরাং আত্মার স্বভাব বা প্রকৃতি হল কতগুলো মানসিক ব্যাপারের সম্ভাবনার নাম মাত্র।

এবার অন্য আর একটা আপত্তির বিষয় আলোচনা করা যাক। কালের ধারার অন্তর্বর্তী আত্মার অন্তিত্ব বিচ্ছেদহীন নয়। চৈতন্যের ধারার মধ্যে মধ্যে ছেদ আছে এই তথ্য আমি অস্বীকার করবার চেক্টা করব না। আমরা যদি বলি যে এই ছেদগুলো অচেতন সংবেদন প্রভৃতি দিয়ে পৃরিত থাকে, আমাদের উন্ধিকে অসত্য প্রমাণ করা অত্যন্ত কঠিন হবে। কিন্তু এরকম উন্ধিকে সমর্থন করবার পক্ষে কোনো যুক্তি নেই। সেইজন্ম স্বীকার করে নিচ্ছি ধে চৈতন্তন্ত্রভাত এখানে সেখানে খণ্ডিত ও ক্তিত।

প্রত্যুত, ছেদ স্বীকার করলে কোনো মারাত্মক অসুবিধা হয় না। আত্মার বিদীর্ণ অন্তিজের জন্ম তার একম্ব বাধিত হয় না। স্মৃতি থাক চাই নাই থাক চেতনার বিচ্ছিন্ন অংশগুলোর মধ্যে যদি গুণগত সমত্ব থাকে তা হলেই সেগুলোকে এক বলা উচিত এবং সেই অবস্থায় সেগুলোকে এক ন। বলার যথেই ও সংগত কোনো কারণ নেই। অনেকে বলেন যে, চেতনার বিরতির বা বিচ্ছেদের সময় আত্মা অভ্যত্র কোথায়ও থাকে এবং দীর্ঘ বিচ্ছেদ পডলে চেতনার ঐক্য থাকতে পারে না। আমার মনে হয় এরকম ভাববার বিশেষ কোনো সংগত হেতু নেই। এ ছাড়া মনে রাখা দরকার যে একত্বের জন্ম যে কী পরিমাণ গুণগত সমত্ব দবকার সেই সম্বন্ধে কোনো নির্দিষ্ট নিয়ম নেই। (দশম অধ্যায় দ্রষ্টব্য) অতএব আমবা বিশ্বাস করতে পাবি যে চেতনার ধারার বিচ্ছেদ দ্বারা আত্মার একত্ব প্রনষ্ট হয় ন।।

পুনরায় প্রশ্ন করা যেতে পারে, "তা হলে অন্তর্বতী বিরতির সময়ে আত্মা আছে বলা চলে কি ?" আমি বলব, "যখন আত্মা আছে বলে প্রতীয়মান হয় না তথন আত্মা নিশ্চয়ই থাকে না।" ভাষার যথার্থ বাবহার করতে হলে বলতে হয় যে বিচ্ছেদকালে আত্মা থাকে না; তার পূর্বে আত্মা ছিল এবং পরে হয়তো আবার থাকবে। থাকাব পব না-থাক। একটা অপরাধ নয়। এইপ্রকার খণ্ডিত অন্তিত্বেব বিরুদ্ধে আপত্তি করার কিছুই নেই। তবে কাজের ও চিস্তার সুবিধার জন্য দরকাব হলে আমরা কল্পনা কবে নিতে পারি যে চেতনার ছেদের সময়েও আন্ধার অস্তিত্ব অব্যাহত থাকে। দরকার হলে ধরে নিতে পারি যে, যে-সব নিমিত্ত বা কারণের উত্তবে অহং-চেতনার উদয় হবে দেই-সব কারণের মধ্যে সে (আলা বা অহং) অদৃশ্য হয়ে আছে। কিছু দেহ এই-সব নিমিত্তের বা অবস্থার একটা ধুব বড়ো অংশ; সুতরাং (पर এবং অব্যক্ত আত্ম। रल একই জিনিস; এই অনুমান যুক্তিযুক্ত মনে হয়। এখানে মনে রাখা উচিত যে পূর্ববর্ণিত কল্পনাটা সুবিধাজনক হলেও সত্য নয়। কারণ, ১. নিমিত্ত বা কারণ এক জিনিস এবং ব্যক্ত ও অনুভূত তথ্য আর এক জিনিস; ২০ চৈতন্যের উৎপত্তি সম্বন্ধে যে-কোনো মতই গ্রহণ করা য়াক না কেন, সেগুলোর কোনোটাই দেহকে চৈতন্তের উৎপত্তির সমগ্র ও এক্ষাক্র কারণ বলে না; যেসব কারণ বা নিমিত্তের জন্য চেতনার উদ্ভব হয়, দেহ সেওলোর এক অংশ মাত্র, এবং পরিবেশ হল সেওলোর আর-এক প্রধান ৩. "অহং"-এর উদয়ের জন্ম যে কারণগুলো প্রয়োজন, সেগুলোর মধ্যে "অহং" অব্যক্ত রূপে অবস্থান করে এই উক্তি যদি নত্য হয় তা হলে দেহের অন্তিম্বের বেলাতেও ঐ একই রকম উক্তি করা চলে। তা হলে বলতে হয় যে চেতনার বিরতির সময় দেহ ও আত্মা—ছটো সন্তাই লয়প্রাপ্ত হয়ে কতগুলো কারণসামগ্রীর মধ্যে অব্যক্তরূপে থাকে। যথাযোগ্য সময়ে সেগুলো আবার উৎপন্ন হয়। সুতরাং মূলগত কারণগুলোকে প্রকৃতপক্ষে দেহ বলা চলে না। তা ছাডা, দেহের অদৃশ্য হওয়া, দেহের পুনরায় উৎপন্ন হওয়া প্রভৃতি ব্যাপারগুলো কাল্পনিক। এইসব ঘটনার কোনো প্রত্যক্ষ জ্ঞান নেই। তবে ঘটনাগুলো অসম্ভব নয়। অতএব আমার সিদ্ধাপ্ত এই যে, চৈতন্যের উৎপত্তির জন্য যে কাবণগুলোর প্রয়োজন একমাত্র বাবহারিক সৌকর্যে সেগুলোকে দেহ বলা চলে; এবং আত্মার সমন্থ বা একত্বের জন্য যে দেহেব অবিচ্ছিন্ন অন্তিছ অনিবার্যভাবে দরকার এই মত ভ্রাপ্ত।

আমরা এতক্ষণ আত্মার আনন্তর্য ও সংস্কার সম্বন্ধে আলোচনা করছিলাম। অন্য আর-একটা আপত্তিব বিষয়ে আলোচনা আরম্ভ কববার আগে একটা ভ্রান্ত ধারণা যাতে না জন্মায় তার চেন্টা কবব। আন্থাকে একপ্রকাব ভাবগত পদার্থ বলে আমব। আখ্যায়িত কবেছি। কিন্তু এই ভাবের নির্মাতা কে
। আমরা কি বলতে পাবি যে আত্মার অন্তিত্ব শুধু নিজের প্রত্যক্ষ অনুভবেব মধ্যে ? এরকম বিচার ভুল হবে। কাবণ, স্মৃতির অবর্তমানেও আত্মার অন্তিত্বে আমর্ব। বিশ্বাস করতে পারি। আত্মার অন্তিত্ব সব সময় আত্মাৰ কাছে: কিন্তু সৰ সময় নিজেৰ কাছে নয়। আত্মা হচ্ছে ভাবের বা ভাবনাব একপ্রকাব নির্মাণ। কারণ দেহেব মতো আত্মা হল কালের ধারার মধ্যে বিভিন্ন ক্ষণে অবভাসিত একরকম সতা, এবং শুধু একক্ষণের চৈতন্তের ঘটনামাত্র নয়। সবরকম আপাত-স্বীকৃত ও আবভাসিক সম্ভার বেলাতেই এই অসুবিধাতে পডতে হয়। ভূত ও ভবিষ্যুৎ এবং অ-প্রতাক প্রকৃতির অন্তিম্ব, যে ব্যক্তি দেগুলোর বিষয় চিন্তা করছে তার কাছে। (मारिश्म अक्षां में क्रिकेरा) किन्न अर्थ अपन नम रय रमश्रामात বস্তুসত্তা কেবল ভাবগত ; এবং যুগপং একথাও বলা দরকার যে সদীম জীব-চৈতন্মের বাইরে সেগুলোর কোনো অবস্থান নেই। আমাদের ব্যক্ত অমুভবের স্কে ভাবনাকে সংযোজিত করলেও বস্তুসন্তাকে পাওয়া যায় না। কালের আকারবুক্ত প্রত্যক্ষ অমূভৰ ও কালের আকারহীন ভাবনা বা চিন্তন স্টোই

হল মিথ্যা অবভাস। ভাব ও অনুভব সেগুলোর নিজ বৈশিষ্ট্য হারাবার পর পরমসত্তায় মিলতে পারে। একক্ষণের অনুভূতি কিংবা ভাবনির্মাণ কিছুই পরমতত্ত্বে নেই। পরমসত্তা হল উভয়ের সন্মিলিত এক রুহত্তর ও অভেদ ঐক্য। (চতুর্বিংশ অধ্যায় দ্রন্টব্য) ২. স্পন্ট হওয়া উচিত যে আস্মার প্রতীয়মান বা আপাতদৃশ্য সন্তাকে আমরা দেহের বিশেষণ বলে অবমাননা করি নি। এবার দেখা যাক অন্তান্ত আপত্তিগুলো খণ্ডন করা যায় কি না। আপত্তি তোলা যেতে পাবে যে চৈতন্যেব ঐক্যবক্ষাব জন্ত এক পাবমার্থিক আত্মার প্রয়োজন। কিন্তু এইরকম পারমার্থিক-অহং স্বীকারের দ্বারা আমাদের সমস্তা আরো জটিল হয়ে ওঠে। যখন ধারা আছে বলে প্রতীয়মান হচ্ছে তখন ধাবারূপী অবভাসকে প্রমস্তার অবভাস্ত্রপে গ্রহণ করতে আমরা বাধ্য। কিন্তু তার মানে এই নয় যে আত্মা প্রমবস্তু। অক্স কথায়, আত্মা পারমার্থিক বস্তু না হয়েও আত্মার অবভাস সম্ভবপব। একাদশ অধাায়ে আমরা দেখেছি যে অহং-প্রতায় হচ্ছে সসীম এবং সেইজন্য অন্তান্য সসীম পদার্থের সঙ্গে সম্বন্ধের বন্ধনে অহং হল জডিত ও কলুমিত। পারমার্থিক-অহং চেতনার ঘটনা-গুলোকে ঐক্যবান করতে পারে না: তাব ফলে, পারমাথিক-অহং বছব মধ্যে এক এবং সেইজন্য এক সদীম পদার্থ হয়ে দাঁডায়। পারমার্থিক আত্মার দ্বারা চেতনাব প্রতীয়মান ধাবাগুলো কিভাবে শৃঞ্জালায় পরিণত হয় তা কেউ ব্যাখ্যা করতে পাবে ন।। ব্যাখ্যা সম্ভবপর হলেও অস্বস্তির হেতু থেকে যায়। স্বীকার করতে হয় পরমান্ন। অন্যানা সসীম জীবান্ধার সঙ্গে সম্বন্ধযুক্ত ও একটা সসীম সত্তাবিশেষ। শারমার্থিক বিচারে এইবকম প্রতীয়মান প্রমাক্সা হল চিন্তা-বিভ্রমেন এক বিষময় ফল মাত্র। তত্ত্বিভায় কার্যকরী প্রত্যয়ন্ধপে পারমার্থিক আত্মার কোনো প্রয়োজনীয়তা নেই। কারণ তত্ত্ববিদ্যায় কার্যকারিতা বডো কথা নয়, সভাই হল বডো কথা। মনোবিজ্ঞান নামক বাবহারিক বিজ্ঞানে এই কল্পদার দারা লাভবান হওয়া যায় কি না সেই বিচার এখানে সম্পূর্ণ অবান্তর।

ত. আত্মা-স্থন্ধীয় আমাদের ধারণাকে হয়তে। মনোবিজ্ঞানের দিক থেকে ধর্ষিত করা যেতে পারে। বলা যেতে পারে যে, এমন কতগুলি মানসিক ব্যাপার বা অনুভূতি আছে যার ছারা আত্মাসস্কীয় আমাদের ধারণার মিধ্যাত সহজেই প্রতিপন্ন করা যায়।, এই আপন্তির উত্তরে আমি বলৰ যে মানসিক ঘটনার অতিরিক্ত যদি কোনো আত্মা-সম্পর্কিত তথ্য থাকে সেই তথ্যটাও মানসিক ঘটনা হতে বাধা।

৸. আমরা দেখেছি যে আমার চৈতন্তের দশার ছই দিক আছে: ১. ব্যক্তিগত অনুভূতির দিক এবং ২. ব্যক্তি-অতিরিক্ত বিষয়ের প্রতি উল্লেখের দিক। অনুভূতির মধ্যে থেকে ্যখনই কোনোরকম ভাবনার আরম্ভ হয় তখনই "তং" থেকে আচ্ছিন্ন এক "কিম্" উপিত হয় এবং "কিম্" কখনো ঘটনামাত্রটা নয়। বরঞ্চ এক ধারার অন্তর্গত অংশরূপে ঘটনাটার স্বরূপ হল এই : সেটা তার নিজ অন্তিত্ব থেকে উৎক্রান্ত এক পদার্থ। এবং এই উৎক্ষেপ আরো স্পষ্ট হয় যখন পরিবর্তনের পরম্পরার মধ্যে দিয়ে একই প্রকার গুণ প্রতীয়মান বা অবভাসিত হয়। সুতরাং প্রত্যেক মানসিক বা চিন্ময় ঘটনার মধ্যেই ঘটনা-অতিরিক্ত কোনো এক বিষয়ের প্রতি প্রেক্ষা আছে এবং আমাদের সিদ্ধান্ত এই যে, কালের অন্তর্গত প্রতাক 'ইহার' মধ্যেই নিজেকে উৎক্রমণ করে বাইরের দিকে যাবার ঈহাই সুপরিস্ফুট; কিছ এই তত্ত্ব শ্বীকার করাতে কি আলোচ্য আপত্তির বলবতা শ্বীকার করা হল ? আমর। কি শ্বীকার করেছি যে এমন তথ্য আছে ব। থাকতে পারে যা কালাধীন নয় ? আমরা বলতে বাধ্য যে আমরা স্বীকার করি না যে এরকম কোনো তথ্য আছে। সব সময়েই প্রত্যেক তথ্য বা ঘটনার তাৎপর্য হল সেই তথা বা ঘটনার বহিভূতি বা অতিরিক্ত কিছু; কিছে তাই वर्ल कारना ज्था अधुमाख छिल्लय वा जारनर्थ श्रुष्ठ भारत ना। छिल्लयहा रयन তথোর একটা প্রেক্ষা বা দিক মাত্র। এই প্রেক্ষাকে কার্যকরী ও সভ্য হতে হলে কোনো একটা বিশিষ্ট ঘটনাব মধ্যে, একটা বিশিষ্ট স্থানে ও বিশিষ্ট কালের ধারায় প্রতীয়মান হতে হবে। তার মানে উল্লেখহীন বা তাৎপর্যহীন ঘটনা হয়তো আছে কিন্তু ঘটনাহীন উল্লেখ বা প্রেক্সা অসম্ভব।

প্রত্যেক তথ্যের যে এই ছটো রূপ আছে আপত্তিকারী সেটা লক্ষ্য করেন নি। সেইজন্য তাঁর অজ্ঞাতসারেই তিনি বিশ্রী উভয়সংকটে পড়েছেন। আমাদের জীবনে ঘটনার অতিরিক্ত সর্বদাই কিছু না কিছু আছে। এই ব্যাপার থেকে তিনি এক হংসাহসিক অনুমান করেছেন যে এই অতিরিক্ত কিছু-না-কিছু নিশ্চয়ই কোনো প্রকার চিন্ময় তথ্য। কিছু এই অতিরিক্ত কিছু যদি চিন্ময় তথা হয় সেই তথা অস্তৃত হতে বাধা। অনুমৃত্ত চিন্ময় তথ্যের কোনো অর্থ নেই। তা ছাডা, এইরকম তথ্য যদি থাকে, কোন্
অঙ্কুত ভাবে তাকে আমরা জানতে পারি, তাও আমি ব্রে উঠতে পারি না।
আমাদের কাছে চৈতন্যের ধারার মধ্যে উদিত না হয়ে অস্ভুত হওয়ার
কিংবা অন্যান্ত ঘটনার স্রোতের মধ্যে এক ঘটনারূপে বিগ্রন্ত না হয়ে অমুভূত
হওয়ার কথা সম্পূর্ণ অর্থশৃন্য। আমরা যা কিছু অমুভব করি তাকে অমুভবের
বিষয় বলতে পারি। এক দৃষ্টিতে, বিষয়টা তৎকালিক অমুভবের অবস্থাবিশেষ মাত্র; অন্য দৃষ্টিতে, এই বিষয়টা একটা ভাব; এবং মনে হয় যেন
ভাবরূপী বিষয়টা অমুভবের সামনে প্রতীয়মান হচ্ছে। কিন্তু এই ভাবরূপী
বিষয়টা একটা তথ্য নয়; ভাবরূপী বিষয়টা চিত্তর্তিরূপী তথ্য থেকে পৃথক,
ভাবরূপী বিষয়কে তথ্যরূপে গ্রহণ করলে সেট। হয় অসংখ্য ঘটনার মধ্যে
একটা বিশেষ ঘটনা।

কোনো জড বা চেতনার ধারা বা শৃঞ্জলা বা প্রণালীর ঐক্যকে কখনো ঘটনা বা তথ্যরূপে আমবা পাই না। সেজ্য প্রশ্ন ওঠে এইরকম শৃঞ্জলার ঐক্যকে আমাদের অভিজ্ঞতার তথ্য বলতে পাবি কি না। শৃঞ্জলার ঐক্যকে আমরা যথার্থত তথ্য বলতে পারি না। কাবণ সবরকম ঐক্যই হল ভাবগত তত্ত্ব। শৃঞ্জলাকে অহায় তথ্যেব সঙ্গে সংযুক্তরূপে কিংবা অন্যান্য তথ্যের থেকে বিমুক্তরূপে কোনো রূপেই প্রত্যক্ষ অনুভবের মধ্যে পাওয়া যায় না। অথচ শৃঞ্জলা একটা বিশেষণ সূতরাং শৃঞ্জলার ধর্মই হচ্ছে কোনো কিছুকে বিশেষিত করা। ফলে শৃঞ্জলার কোনো পৃথক বা য়তন্ত্র অন্তিত্ব সন্তব্যর নয়। শৃঞ্জলা পেইজ্যু ঘটনারূপে উদিত হয়; তা না হলে মনে করতে হয় যে বিশেষণটা শুধু আকাশে ঝোলে। কোনো ঘটনা ঘটতে হলে তা আত্মার বা আমার চৈতন্যের মধ্যেই ঘটবে। নতুবা আর কোথায় ঘটবে? এবং চিল্ময় ঘটনারূপে ঘটলেই চেতনার দশারূপে তার একটা স্থান এবং স্থিতি দরকার। তা না হলে বিশ্বয়টা আমার অভিজ্ঞতার অংশ হয়ে উঠতে পারে না। কিন্তু তবুও স্বরূপত ঐক্য হল বিভিন্ন ঘটনার সম্পর্কিত একটা স্থাব এবং তার সন্তা হল একান্ত ভাবগত।

আপনি বলবেন, "না, তা হতেই পারে না। আত্মার একত্ব ও অনবিচ্ছিন্নতা নিশ্চমই শুধু একটা ভাবগত বা প্রত্যমমূলক তত্ব নয়। আমাদের কাছে উপাত্তরপে যা আসে তা অবচ্ছিন্ন, সূত্রাং উপাত্তরপে আত্মার সাক্ষাংকার

অসম্ভব। আবার আত্মার অন্তিছ যদি কেবল ভাবগত হয়, তা হলে আত্মার বস্তুত্ব থাকে না। সুতরাং চিন্ময় ঘটনার ধারার মধ্যে একক ঘটনারতে আত্মার সাক্ষাৎকার হয় না ; অন্যান্য প্রতীয়মান সত্তার সঙ্গে আমরা আত্মাকে নিশ্চয়ই ভিন্নরূপে জানি; এই ধারণাই সংগত।" কিন্তু এই যুক্তি অসংগতি-পূর্ণ। কারণ যা-কিছু এক্ষণে বা সর্বক্ষণের জন্য অন্তান্ত অনুভবের সঙ্গে অনুভূত হয়, তাই চিনায় ঘটনার স্রোতের অন্তর্বতী এক বা ততোধিক ঘটনামাত্র এবং অহভূত হওয়াব অর্থই হল চেতনাব দশাবতী হওয়া। অপর পক্ষে যা আমার চৈতন্তের ধারার অন্তর্গত নয়, তাকে আমার অভিজ্ঞতার বিষয় বলতে পারি না। আমার অনুভবেব অংশীভূত না হয়ে কোনো কিছুব পক্ষে প্রতীয়মান হওয়া সম্ভব কিরকম করে আমি বুঝতে পাবি না। এবং যা আমাব অভিজ্ঞতাব অংশ নয তা বস্তুত শৃত্যমাত্র। একটা মনগড়া ধারণাকে সমর্থন কববাব উদ্দেশ্য ছাড়া আব অন্ত কোনো উদ্দেশ্যে কেউ এরকম অভুত মতেব অবতাবণা কবে কি না সে বিষ্ট্রেয় আমার সন্দেহ আছে। কালেব মধ্যে প্রতীয়মান সত্তা বা তথাগুলো পরমস্তা নয় সুতরাং কালের অধিক ও অতীত কিছু আছে। আমবা ভুল করে মনে করি যে যা-কিছুর বস্তুত্ব আছে, তাই যেন একটা দ্রব্যবিশেষ। সেইজগ্র আমাদের মনে হয় কালাতীত সন্তাটাও কালের পাশে দণ্ডায়মান এক সন্তা-বিশেষ। নিত্যলোক বলুন বা পারমার্থিক অহং বলুন বা তুবীয় আন্ধা বলুন, এগুলোর কোনোটাই আমাদের অনুভবের মধ্যে ধবা পড়ে না। সেইজ্ঞ শ্বীকার করতে হয় যে এই নিত্যবস্তগুলোব শক্তি ও অন্তিত্ব আমরা অন্য কোনো রূপে জানি। একটা ভ্রাস্ত ধারণার জন্ম এইরকম স্বীকার করতে হয়। আমর। কালকে অতিক্রম করতে চাই আবার সঙ্গে সঙ্গে যা কালের মধ্যে প্রকাশিত নয় তাকে বাস্তব বলতে চাই না। সেইজন্ম আমাদের নিত্যলোক তুরীয় আত্মা বা অহংকে আমরা আমাদের অজ্ঞাতসারেই কতগুলে। সুসীম পদার্থে পরিণত করি। অদৃশ্য ও অলোকিক সত্তাগুলোর স্বীকারের ফলে তুই শ্রেণীব অবভাদকে স্বীকার করতে হয়। একটা দৃশ্য জগতের স্থলে ছটো আপাতদৃশ্য জগতের উদ্ভব হয়। তার ফলে আমাদের হাতের স্মস্তাগুলোর সমাধান তো হয়ই না বরঞ্চ আরো কতগুলো অতিরিক্ত সমস্তা এলে জোটে। এই সম্ভাগুলো স্বীকারের ফলে আমাদের ওপর নৃতন দায়িত্ব

এনে পড়ে। আমরা আগে যে সন্তাগুলোর বিষয় বিচার করছিলাম সেগুলোর চেয়ে এই সন্তাগুলো প্রকৃষ্টতর একথা বলা চলে না। কিছু এই তুই প্রেণীর সন্তাগুলোর মধ্যে কি সম্বন্ধ তার নিরূপণ দরকার হয়। সম্বন্ধ নিরূপণ করতে গিয়ে আমরা হয় স্পষ্ট আত্ম-অসংগতি নয় মূর্থ জটিলতার আবর্তে পতিত হই। মুক্তির একমাত্র পথ হল কুসংস্কার ত্যাগ করে বস্তুসন্তা ও আপাত-স্বীকৃত সন্তার প্রতেদ মেনে নেওয়া। আনস্তর্য, একত্ব, অপরলোক ও অহং এগুলোর কোনোটারই দৃশ্য সন্তা নেই। সেগুলোর অন্তিত্ব ভাবগত বা প্রত্যয়াত্মক এবং সেগুলোকে তথ্য বলা চলে না। কিন্তু তৎসত্ত্বেও সেগুলোর বস্তুসন্তা আছে এবং কালাধীন ঘটনাগুলোর সন্তা থেকে সেগুলোর বস্তুসন্তা কোনো অংশে নিকৃষ্টতর নয়। অবশ্য বস্তুসন্তার পূর্ণ অর্থে, ভাবগত বা প্রত্যয়গত সন্তা এবং তথাগত বা অনুভ্বগত সন্তা এ তুটোব মধ্যে কোনো সন্তাটাই বাস্তব নয়। কিন্তু এই তুটো সন্তার একটাকে সম্পূর্ণ অস্বীকার করে অন্যটাকে একান্ত স্বীকার করা চলে না। কারণ, পক্ষত্টো পরস্পরবিবোধী নয় এবং এই তুটো পক্ষের মধ্যে এক পক্ষ যে মিথ্যা তা নয়। এই ভ্রান্তির জন্তই যত অসংগতি ও বিরোধ উপস্থিত হয়।

ক্লান্তিকর হলেও অহং সম্বন্ধে ত্-এক কথা বলা দরকাব। অনবচ্ছিরতা ও একত্ব যে ভাবগত পদার্থ এটা না বোঝবার ফলেই অহংকে একটা তথারূপে পাওয়ার চেন্টা হয়। অহংকে এক দিকে তথারূপে পাওয়া চাই, অন্ত দিকে অসংখ্য প্রতীয়মান ঘটনার মধ্যে একটা ঘটনা মাত্র হলে তার অন্তিত্ব দিয়ে কোনো কাজ হয় না। কিন্তু এইরকম অহংকে পাওয়াব চেন্টা বিফল হতে বাধ্য। কারণ এটা নিশ্চিত, আমরা যে আত্মাকে পাই তার ম্বরূপ সব সময়ই সগুণ বা উপাধিযুক্ত। আপ্ত বা উপলব্ধ আত্মা পর্বদা কোনো না কোনো বিশেষ গুণ বা ধর্ম দারা আক্রান্ত। আত্মা ও অনাত্মাকে আমরা কথনো নিগুণ বা নিরুপাধি আত্মা বা অনাত্মারূপে উপলব্ধি বা অনুভব করতে পারি না। এবং অমৃভবের ধারার মধ্যে একটা বিশেষ মানসিক বা চিন্ময় ঘটনারূপে ছাড়া অন্য কোনোরূপে বিশেষ উপাধিযুক্ত সন্তা প্রতিভাত হতে পারে না। এই ব্যপদেশে আমি একটা উভয়সংকটাত্মক যুক্তির অবভারণা করতে পারি। আপনার অহং বা আত্মার যদি কোনো গুণ বা উপাধি না থাকে তা হলে এই কল্পিত আত্মা হল শৃন্য মাত্র এবং তৎসম্পর্কিত কোনো

অকুডব বা উপলব্ধি সম্ভবপর নয়; অপর পক্ষে এই আত্মা যদি কিছু হয়, কালের ধারার মধ্যে তাকে প্রতিভাত হতেই হবে। কিন্তু উত্তরে হয়তো বলা যেতে পারে, "মোটেই নয়, অহং কালের ধারার বাইরে থেকেও সেই ধারাকে হয়তো প্রভাবিত করতে পারে।" এই মুক্তি দারা খুব লাভবান হওয়া যায় না। কারণ অহং যদি নিগুণ হয় তা হলে কালের ধারার মধ্যেই হোক কিংবা কালের বাইরেই হোক, কোনো ক্লেত্রেই তাকে শুক্তপদার্থ ব্যতীত অন্ত কিছু কল্পনা করা চলে না এবং সেইজভা এই শৃত্য পদার্থের সঙ্গে কালের সংসর্গ ও কালের ওপর তার প্রভাব বা ক্রিয়ার কথা নিরর্থক হয়ে পড়ে। অপর পক্ষে অহং যদি সগুণ হয়, তা হলে শুধু তর্কের খাতিরে আপনি বলতে পারেন যে সময়ের বাইরে তার অন্তিও আছে; কিন্তু সময়ের বাইরে থাকবার জন্ত এই অহং-পদার্থের অনুভব কখনো সম্ভবপর নয়। পুনরায় হয়তো আপত্তি উঠতে পারে, "ঠিকই, অহং নিজে অনুভবের মধ্যে ধরা দেয় না; কিন্তু কালের সঙ্গে অহং বা আত্মার সম্বন্ধ ও কালের ওপর অহং বা আত্মার ক্রিয়া কোনো এক ভাবে আমরা নিশ্চয়ই বুঝতে বা জানতে পারি।" এই যুক্তিতে নৃতনত্ব কিছুই নেই এবং এই যুক্তি স্বীকার করলেও উভয় সংকট থেকে মুক্তি পাওয়া যায় না। কোনো সহন্ধের জ্ঞান উপলব্ধি বা অনুভবের জন্য সম্বন্ধ বস্তু বা বিষয়তুটোর অনুভবও সমানভাবে প্রয়োজন। একটু স্থির হয়ে ভাবলেই দেখা যাবে আমাদের এই মন্তব্যের সত্যতা হল নিঃসন্দিগ্ধ। সেইজন্ত সম্বন্ধ স্বীকার করার পরিণতি হচ্ছে হুটো। হয় কালের ধারায় প্রতিভাত বা অবভাসিত ঘটনার সঙ্গে কালের অতিরিক্ত কোনো কিছুর সম্বন্ধ মিখ্যা; নতুবা সংবেদন স্রোতের অসংখ্য উপাদানের মধ্যে অহং বা আত্মা হল আর একটা সম্বন্ধ উপাদান মাত্র।

যে দৃষ্টিভঙ্গির গোডায় গলদ তার অস্থান্ত শাখাপ্রশাখার আলোচনা করা নিম্প্রয়োজন। আমরা স্বীকার করি যে মানসিক ঘটনার অধিক বস্তুর অন্তিছ বা সন্তা আছে এবং সেইজন্যই সেইরূপ বস্তুর পক্ষে সময়ের প্রবাহে প্রতিভাত হতে হয়। কিন্তু এই বস্তুসন্তার কালাতীত দিক বা অংশটা হল ভাবগত তত্ত্ব, প্রকৃত তথ্য নয়। কালের অন্তর্গত তথ্যের সঙ্গে কালাতীত তত্ত্ব কোনো এক রহস্তময়রূপে অবস্থান করে এরকম কল্পনা করলে কালাতীত ভত্ত্বকে সনীম, বিশেষ ও বহুর গভীর মধ্যে নামিয়ে আনা হয়। আমাদের দমস্ত প্রাণপাত চেষ্টা দন্তেও আমরা কিছুতেই নিছক ঘটনার জগতের উধের্ব উঠতে পারি না এবং ঘুরে ফিরে বারবার ঘটনার আবর্তের মধ্যে ফিরে আসি। আমাদের পক্ষে কালের ধারার অন্তর্নিহিত যাবতীয় ঘটনাকে যদি এক নিরবচ্ছিন্ন, যুগপং ও অথশু অনুভবের মধ্যে ধরা সম্ভবপর হত তা হলে আমরা বলতে পারতাম যে কালাতীত তত্ত্বকে আমবা তথ্যরূপে অনুভব করিছি। কিছু এইরকম উন্নততর অনুভবের মধ্যে ভাব ও অনুভবের ভিন্নতার অবসান হয় এবং একমাত্র উন্নততব সন্তার পক্ষেই এইপ্রকাব অনুভব সম্ভবপর।

এ পর্যন্ত আমরা যতগুলি আপত্তিব আলোচনা করেছি সেগুলোর প্রত্যেকটাই অত্যন্ত পূর্বল। অনুভূত বা উপলব্ধ এমন কিছু নেই যা ঘটনা নয়। তবে ঘটনার মধ্যে ঘটনাকে অতিক্রম-করা সন্তা আছে। সমস্ত প্রকার অনবচিছন্নতা বা আনন্তর্যই হল ভাবগত এবং চেতনার প্রবাহের ঐক্যের বিক্লম্বে যে আপত্তি আনা হয তাও টেকে না। এবং আমরা আত্মাকে প্রতীয়মান বা আপাতগ্রাহ্ম আবভাসিক সন্তান্ধণে গ্রহণ করলেও তাকে জীবদেহের বিকাবমাত্র বা বিশেষণমাত্র বলি নি। দেহ ও আত্মা গুটোই হল সন্তাব অবভাস এবং সে গুটোব মধ্যে সম্বন্ধটাও হল প্রতীয়মান বা আপাত-সত্য জগতের সম্বন্ধ। সম্বন্ধটার বিশেষ রূপ কি সেই বিষয়ে এব পর আমরা আলোচনা করব।

স্চনাতেই এমন একটা দৃষ্টিভঙ্গির কথা উল্লেখ করি যেটা আমি গ্রহণ করতে সম্পূর্ণ অসমর্থ। অনেক সময় দেহ ও আত্মাকে একই বস্তুর হুই দিক বা অংশরূপে দেখা হয়। কোন্ যুক্তির বলে এককম ধারণা সম্ভবপর আমার সেই বিষয়ে কিছু বলার ইচ্ছা নেই এবং কোনো বিরুদ্ধ যুক্তি আছে কি না আমার সে সম্বন্ধে কিছু আলোচনা করবার ইচ্ছাও নেই। কেন আমি এক বস্তুত্ব স্থীকার করি না তাই সংক্রেপে বলব। ১ কেবল দৃশ্যমান জগতের মধ্যে দৃষ্টি নিবদ্ধ করে রাখলেও আত্মাবিশেষ ও তার দেহকে সমগ্র বিশের থিকে পৃথক পৃথক ও বিযুক্ত কতগুলো সন্তা বলে ভাববার সপক্ষে কোনো যুক্তি বুঁজে পাই না। ২ তা ছাড়া এই মতের বিরুদ্ধে আরো একটা মারাত্মক আপত্তি আছে। কারণ, আত্মাবিশেষ ও তার দেহ মিলে যদি একই বস্তুসন্ধা হয় তা হলে পর্মতন্ত্বের মধ্যে বছ সনীম নিত্যবন্ধর অবস্থান শ্রীকার করতে হয়। কিন্তু এইরকম অনুমান একেবারেই সমর্থনযোগ্য নয়।

৩. পরমন্তভ্বের মধ্যে দেহ ও আত্মার নিজ বৈশিষ্ট্য কেন রক্ষিত হবে আমি একেবারেই ধারণা করতে পারি না। সর্ববিধ আপাতদৃশ্য ও অবভাসিত সন্তা পরমার্থের মধ্যে লয়প্রাপ্ত হয় বলা এক কথা এবং পরমার্থের মধ্যে প্রত্যেক আপাতস্বীকৃত ও প্রতীয়মান সন্তা নিজরপ নিয়ে অবস্থান করে বলা আর-এক কথা। দেহ আত্মা প্রভৃতি সন্তাগুলোর ধর্মই হল এই যে সেগুলোর প্রপান্তরিত হয়ে উচ্চতর সন্তায় লীন হয় এবং রূপান্তরের ফলে সেগুলোর আপাতদৃশ্য বৈশিষ্ট্যগুলো থাকতে পারে না।

এইখানে এসে আমরা একটা সুপরিচিত ও বহু-তর্কিত প্রশ্নের সম্মুখীন হই। প্রশ্নটা হল এই : দেহরূপী ও আত্মারূপী হুই ধারার মধ্যে কি নিমিত্তের সম্বন্ধ আছে ৷ আমরা বলতে পারি কি যে একটা ধারা অন্ত ধারার ওপর ক্রিয়াশীল ? প্রথমে যে মত সাধারণ মাস্ত্রের চোথে আপাতসত্য বলে মনে হয় আমি তার বিবরণ দেব। তাব পর কতগুলো ভ্রাস্ত মতের পর্যালোচনা করব। এবং সর্বশেষে কোন্ সিদ্ধান্ত গ্রহণযোগ্য তাই বলবার চুেন্টা করব। যে কোনো পক্ষপাতিত্বশূন্য দর্শকই বিশ্বাস করে যে দেহ ও আত্মা হল উভয়ে উভয়ের ওপর ক্রিয়াশীল। শুদ্ধ দেহ ও শুদ্ধ আত্মা পরস্পর পরস্পরকে প্রভাবিত করে এই ধারণা অনেক পরে আসে; কারণ বছ চিন্তা ও দীর্ঘ বিচারের পর শুদ্ধ দেহ ও শুদ্ধ আত্মার ধারণা লাভ করা যায়। কোনো মতের দিকে না চেয়ে কেবল তথ্যের দিকে নজর দিলে দেখা যায় যে এই ছটো ধারার যে কোনো এক ধারার মধ্যে যদি পরিবর্তন আসে তা হলে অন্ত ধারাটার মধ্যেও পরিবর্তন আসে। কায়িক ধারা ও মানসিক ধারা হুটোই সমান ভাবে একটা অন্তটাকে প্রভাবিত করে। স্পৃষ্ট **मिथा यात्र (य जीवामटिश मध्या क्लान्य) छेएछ जनात छेएव इटल आञ्चात वा** মনের মধ্যে তার ফলে পরিবর্তন হয় এবং আত্মার বা মনের মধ্যে পরিবর্তন এলে জীবদেহে তার ফলে নৃতন কম্পন উদ্ভূত হয়। মনে হয়, কেউই নিজের প্রিয় মত সমর্থন করবার উদ্দেশ্য ছাড়া অন্ত কোনো উদ্দেশ্যে অস্থীকার করবেন না যে যে ইচ্ছার দারা মন বা আত্মা জড়জগতের ওপর দাগ কেটে থাকে। সুখ ও হঃখের অনুভব জীবদেহকে আরো প্রত্যক্ষভাবে উদ্বেলিত করে। বর্তমানের সুখ ও তৃঃখ আমাদের বিচলিত করে না, তারা ওধু কতগুলো নিষ্ক্রিয় অমুভূতির আবেশ মাত্র এবং আমাদের জীবনে সেগুলোর

কোনো প্রভাব ৰা প্রতিপত্তি নেই, এরকম মতকে সংস্কারমুক্ত সাধারণ মাত্রষ সত্যের অপলাপ বলে মনে করে। মধ্যে মধ্যে আমার সন্দেহ হয় যাঁরা এই মতের সমর্থক তাঁরা তাঁলের মতের পূর্ণ তাৎপর্য সম্যক উপলব্ধি করতে পেরেছেন কি না।

দেহ ও মন বা আত্মা পরস্পরকে প্রভাবিত করে এই লৌকিক মতকে কোনোরকম যুক্তি দিয়েই খণ্ডন করা যায় না। কতগুলো বিরোধী মতের আলোচনা এইবার করব। দেহ ও আত্মার অন্যোক্সক্রিয়া যিনি অস্বীকার করেন অবশিষ্ট কয়েকটা সম্ভাবনার মধ্যে তাঁকে একটা বেছে নিতে হয়। ধাবা ছটোর পৃথক অন্তিত্ব স্বীকার কবে তিনি ধারণা করতে পারেন যে সে-ছটো ধার। পাশাপাশি সমান্তরালভাবে চলে কিংব। ছই ধারার মধ্যে একটাকে প্রধান বা মুখ্য বিবেচনা করে তিনি কল্পনা কবতে পারেন যে অক্য ধারাটাকে প্রথম ধারার বিকার বা ফল মাত্র। আমি প্রথমে সমান্তরাল প্রবাহ সম্বন্ধে কিছু মন্তব্য কবব এবং এই বিষয়ে আমার মন্তব্য প্রকাশ করবাব সময় মতটার ঐতিহাসিক রূপকে উপেক্ষা কবে চলব।

এই বলে আরম্ভ কবা উচিত যে কার্যকারণসম্বন্ধের অন্তিত্ব বা অনন্তিত্ব প্রমাণ করবার জন্ত কেউ যদি সম্পূর্ণ সংশয়হীন প্রতিপত্তি আকাজ্জা করেন তাকে নিরাশ হতে হবে। এইরকম ব্যাপারে আমরা শুধু দেখাতে পারি যে জ্ঞাত সবরকম তথ্যই একটা বিশেষ অনুমানকে সমর্থন করে এবং এই অনুমানকে মিথ্যা মনে করবার কোনো পক্ষে বিশেষ হেতু নেই এবং এটুক্ করতে পারলেই আমরা মনে কবব যে আমাদেব সিদ্ধান্তটা প্রমাণ করতে পেরেছি। সত্যা, এইরকম প্রমাণের পরও মনের সংশয় একেবারে শেষ হয় না। অন্ত সব সম্ভাবনাগুলোকে নিরাক্ষত করতে না পারা পর্যন্ত অসংশয় প্রতিপত্তি পাওয়া যায় না। দৃষ্টান্তম্বরূপ বলা যেতে পারে যে দেহ ও আত্মার পারস্পরিক ক্রিয়াটা হয়তো একপ্রকাণ কাকতালীয় ব্যাপার হতে পারে। কিন্তু সম্ভবপর বলেই যে কাকতালীয় সম্বন্ধটা সত্য সেরকম কল্পনা করাও অসংগত।

দৃশ্যমান জগতের ঘটনাগুলোকে অনুধাবন করলে স্পাটই দেখা যায় বে কায়িক ঘটনাপ্রবাহ ও চিন্ময় ঘটনাপ্রবাহের মধ্যে একটা কার্যকারণসম্বন্ধ আছে। কিন্তু এমন হতে পারে যে এইরকম প্রতীতি হবার কডগুলো শবিশেষ কারণ আছে এবং সম্বন্ধটা হল স্বর্রপত মায়ামাত্র। এমন হতে পারে ছটো ধারার মধ্যেই কতগুলো অজ্ঞাত উপলক্ষ আছে এবং সেগুলোর জন্মই ছই ধারার অন্তর্গত পরিবর্তনগুলো ঘটে। এমনও কল্পনা করতে বাধা নেই যে প্রত্যেক ধারার অন্তর্গত নিজ ঘটনাগুলোর মধ্যেও কোনো কার্যকারণসূত্র নেই এবং শুধু কতগুলো অবিদিত উপলক্ষ বা উপাধির ক্রিয়ার ফলে প্রত্যেকটা ধারার অন্তর্গত ঘটনাগুলোকে একটা ধারা বলে মনে হয়। এই কল্পনা যদি সত্য হয় তা হলে প্রতি ধারার অন্তর্গত ঘটনাগুলোকে একটা ধারা বলে যেমন একটার পর একটা আসছে, তেমনই আসবে কেবল সেগুলোর মধ্যে কার্যকারণের বন্ধন থাকবে না। এরকম হওয়া অসন্তব বলতে পারি না। কিছু সম্ভবপর বলেই যে এরকমই হয় তাও আমরা স্বীকার করতে পারি না। দেহ ও আত্মার অন্তোত্যসম্বন্ধ হল একটা কাকতালীয় ব্যাপার এই উক্তি আমার মতে ভিত্তিহীন। সুতরাং এই বিষয়ে আর আলোচনা করা আমি নিম্প্রয়েজন মনে করি।

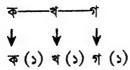
শামি মনে করি যে দেহ ও মনের মধ্যে কার্যকারণসম্বন্ধ স্বীকার করতে আমরা বাধ্য। প্রশ্ন ওঠে এই সম্বন্ধের স্বরূপ কি ? এই চুটো ধারার মধ্যে একটা ধারাই কি সবসময় কারণস্থানীয় ও অন্ত ধারাটা কি সবসময় কার্যস্থানীয় ? আস্বা বা মন কি শারীরক্রিয়ার একটা পরিণতি মাত্র ? শরীর কি আত্মা বা মনের ক্রিয়ার একটা আনুষঙ্গিক ফল মাত্র ? এই প্রশ্নগুলোর উত্তরে জোরের সঙ্গে আমাদের 'না' বলতে হয়। একতরফা কার্যকারণসম্বন্ধ অসম্ভব ও অসংগতিপূর্ণ। সবসময়ই মানসিক ক্রিয়ার ফলে কায়িক পরিবর্তন ঘটে কিন্তু দেহ মনকে কখনে। প্রভাবিত করে মা; এরকম ধারণা অগ্রাহ্থ। সুতরাং একদেশদশা বিপরীত মতটার আলোচনা করা যাক।

এই মত অনুযায়ী দেহের ক্রিয়ার ফলেই মানসিক পরিবর্তন ঘটে কিছু
মন বা আত্মার দেহের ওপর কোনো প্রভাব বা ক্রিয়া নেই; মন হচ্ছে দেহের
বিকার বা বিশেষণ মাত্র এবং মনের পরিবর্তনের জন্ম দেহের মধ্যে কোনো
বিকার জন্মে না। এই দৃষ্টিতে মানসিক ঘটনাগুলে। নিমিন্তসক্ষের বাইরে
নয়। কারণ, মানসিক ঘটনাগুলো দৈহিক পরিবর্তন দারা উৎপন্ন; কিছু কার্যকারণসন্ধাটা একমুখী। এই বিচারে মানসিক ঘটনাগুলো কিছু উৎপাদন
করে না, সেগুলো শুধু উৎপন্ন হয়। যাঁরা এই মত সমর্থন করেন তাঁদের

বলবার উদ্দেশ্য শুধু এই নয় যে কতগুলো বিশেষ অভিপ্রায়-সাধনের জন্ত মনে করতে হয় যে অপ্রধান গুণগুলোর প্রধান গুণগুলোর প্রণান গুণগুলোর ওপর কোনো ক্রিয়া নেই এবং অপ্রধান গুণগুলো হচ্ছে প্রধান গুণগুলোর নিম্প্রয়োজন কতগুলো বিভূষণ মাত্র। তাঁরা বিশ্বাস করেন যে দৈহিক ঘটনা দ্বারা যাবতীয় চিশ্বায় বা মানসিক ঘটনা সৃষ্ট হয়। কিছু এই প্রতীয়মান জগতের অন্য কোনো ঘটনার ওপর সৃষ্ট মানসিক ঘটনাগুলোর কোনো ক্রিয়া বা কার্য নেই। আমার ভাষায় মতটাকে আমি প্রকাশ কবেছি। তার কাবণ বাঁরা এই মতের সমর্থক তাঁরা কেউই যথার্থভাবে তাঁদের বক্তব্য প্রকাশ করেন না। কতগুলো উপমা ও অসম্পূর্ণ তুলনা দিয়েই তাঁরা তাদের কাজ শেষ করেন। তাঁদের ব্যাখ্যা আলোচনা কবলে স্পন্ট বোঝা যায় যে তাঁদের মতটা কতগুলো বিশৃদ্ধল চিন্তাব ওপর প্রতিষ্ঠিত।

এই মতের দোষ হুই দিক থেকে দেখানে যায়। মতটা হুইভাবে আমাদের অভিজ্ঞতার বিরোধী। ১০ বিশেষণ দ্বারা বিশেষ্য কোনো ভাবে পরিবর্তিত হয় না এইটা হল প্রথম বিরোধ এবং ২০ কালের অন্তর্গত এক কার্যরূপী ঘটনার কোনো কারণরূপ নেই এটা হল দ্বিতীয় বিরোধ। সংক্ষেপ করবার জন্ম আমি মাত্র দ্বিতীয় বিরোধটার আলোচনা করব। জড়বাদী মতের একটা আপাতগ্রাহ্ম রূপ আমি আমার মতে। করে প্রথমে দিতে চেন্টা করব; পরে দেখাতে চেন্টা করব যে এই মতের অন্তর্গনিহিত অসংগতি দূর করা অসম্ভব।

চিন্ময় বা মানসিক ঘটনাবলীকে অপ্রধান গুণাবলীর পর্যায়ে ফেলতে আমরা যদি রাজি হই, তা হলে এই মত-অনুযায়ী দেহ ও মনের সংসর্গেরও রীতিটা হবে এইরকম:



এখানে "ক," "খ" এবং "গ" এই তিনটে হল প্রধান গুণ; এগুলো আরুপূর্বিক ও কার্যকারণসম্বন্ধযুক্ত এক ধারার মধ্যে অবস্থিত। "ক (১)", "খ (১)" ও "গ (১)" এই তিনটে হল অপ্রধান গুণ; এগুলো "ক," "খ" ও ''গ" দারা উৎপন্ন এবং এগুলোর মধ্যে কোনো কার্যকারণসূত্র নেই, এবং "ক" ধ্যুকে "খ"এর পরিণতির বাাপার কিংবা "ম" থেকে" "ম"এর পরি- পতির ব্যাপারে কোনো জপ্রধানগুণেরই কিছুমাত্র প্রভাব নেই। "ক (১)" "খ (১)" এবং "গ (১)" ঘটনা তিনটে হল শুদ্ধ কতগুলো কার্য, সেগুলোর কোনো কারণরূপ নেই এবং সেজন্য সেগুলো সম্পূর্ণ নিজ্জিয়। "ক (১)" এবং "খ (১)" এবং "গ (১)" তিনটে গুণের উদয়ের আনুপ্রিকতা প্রকৃতপক্ষে কার্যকারণসম্বন্ধোপেত নয়। তবে নিয়মিতভাবে সেগুলো উদিত হয়, সেইজন্য সেইগুলোকে কার্যকারণসম্বন্ধযুক্ত বলে প্রতীয়মান হয়।

"ক (১)", "খ (১)" এবং "গ (১)" তিনটে গুণ যে নিয়মিতভাবে উদ্ভূত হয় তার কারণ সেগুলোর উৎপত্তি "ক" "খ" ও "গ"এর উপর নির্ভরশীল এবং "ক" "খ" ও "গ" তিনটে গুণ কার্যকারণধারাব বন্ধনে আবদ্ধ। এই মতাবলম্বীরা মনে করেন যে তাঁদের মত গ্রহণের ফলে বিশ্বের সংগতি কোনে! রূপেই ব্যাহত হয় না। এবং সম কারণেব জন্য বিষম কার্যের উৎপত্তি হচ্ছে এরকম অপসিদ্ধান্ত তাঁদের মতবিকদ্ধ। যেমন "খ" এবং "খ খ(১)" তুই ঘটনার কারণ "ক" হচ্ছে না: কারণ "ক"এর সঙ্গে "ক(১)" অবিচ্ছেন্তভাবে সংযুক্ত এবং অন্যান্ত ফল প্রসব না কবে "ক থেকে খ"এর পরিণতি সম্ভবপর হচ্ছে মা: যেহেতু "ক"এর সঙ্গে "ক(১)" এবং "খ"এর সঙ্গে "খ(১)" এর সংঘটন অবশ্যন্তাবী। এখন দেখা যাক এই মত শ্বীকার করবার চূডান্ত ফল কি দাডাচ্ছে; ফল হচ্ছে এই: "ক-খ-গ" গুণগুলোর ধারাই হল প্রকৃত কার্যকারণের ধারা এবং "ক(১), খ(১) ও গ(১)" কতগুলো নিষ্ক্রিয় গুণ মাত্র ও "ক(১), খ(১) ও গ(১)" গুণগুলোর কোনো সৃজনক্ষমতা নেই, সেগুলো কেবল সৃজনক্ষম বলে মনে হয় এইমাত্র।

আমার জডবাদী মকেলদের মামলা যেভাবে সাজালে সবচেয়ে জোরালো হয় আমি তাই করেছি। শুধু একটা ব্যাপারে তাঁদের কথা শুনি নি। তাঁরা আনেকেই বলেন যে "ক-খ-গ" গুণগুলোর ধারার কার্যকারিত। ঐ ধারার মধ্যেই নিবদ্ধ। তাঁদের স্বার্থেই তাঁদের এই পরামর্শ আমি গ্রাহ্ম করি নি। কারণ তাঁদের পরামর্শ অনুযায়ী বিবরণ তৈরি করলে তাঁদের মামলা গুর্বল হয়ে পডত। এইবার মামলাটার দোষগুণ বিচার করা যাক।

অভেদ বা সমতের সূত্র বা নিয়মকে যখন আমুপূর্বিক তথ্যের বেলার প্রয়োগ করা হয় তখন কার্যকারণসম্বন্ধের উত্তব হয়। আমুপূর্বিক ঘটনার সম্বন্ধে কোনো বাক্য যদি এখন সত্য হয় তা হলে সেই বাক্য চিরকাল সত্য। উদাহরণম্বরূপ বলা যায় "যে "ক"এর পর "খ" উদ্ভূত হয়" এই বাক্য যদি मर्वत्कत्व ७ मर्वकारम मण रय जा श्लारे এरे भातन्भर्यत शात्रात्क कार्य-কারণধারা বলা যেতে পারে। অপরপক্ষে "খ"এর অনুগমন যদি সাবিক-ভাবে সত্য না হয় তা হলে ধারা-সম্বন্ধীয় বাক্যটাকে সত্য বলাই চলে না। কারণ বর্তমান ক্ষেত্রে তা হলে মনে করতে হয় যে "ক"এর বেশি বা কম কোনো তথ্যকে "খ" অনুগমন করে এবং সেইজন্ম "ক-খ" সম্বন্ধীয় অবধারণ বা বাক্যটা ভ্রান্ত বা মিখ্যা হয়ে পড়ে। এই দৃষ্টিতে কোনো ঘটনাবলীর আনুপৃবিকতাকে যে পর্যন্ত কার্যকারণসম্বন্ধের দ্বারা নির্দিষ্ট না করা যায়, সে পর্যন্ত সেই আমুপ্রিকভাসম্বন্ধীয় কোনো বাকাই সত্য নয়। এবং নিমিত্তরূপী সমস্ত তথ্য সাবিকভাবে সতা। কেবল সেই সম্বন্ধই চিবকাল সত্য বা চিরকাল মিথ্য। হতে পারে যা ভাবের বিষয়, অনুভবের নয়। এবং সেইজন্ম যখনই আমরা বলতে সমর্থ যে "খ" শুদ্ধ "ক"এব অনুগমন করে তথন এই ধাবা-সম্বন্ধীয় প্রবচন একটা শাশ্বত সত্য। এতদ্বাতীত সত্যের ব্লপ পরিবর্তিত হতে পারে না। যাকে সত্য বলে দ্বীকার কর। যায় তা সঙ্গে সঙ্গে সত্যেব অতিরিক্ত আবো ভিন্ন কিছু হতে প।রে না। সেইজন্য একবার "ক-খ" অবধারণ স্বীকার কবে নিলে "ক-খখ (১)" অবধারণ স্বীকার কবা যায না, যদি ছুই ক্ষেত্রেই আমব। একই "ক"এর বিষয়ে চিন্তা কবি: কারণ, যদি "খ (১)" ও অন্য কোনো উপলক্ষ বিনা ওদ্ধ "ক"এব অহুগমন করে, তা হলে "খ" এবং "খ খ(১)" দুটোকেই "ক"এর বিধেয়ব্ধপে অভিহিত করতে হয়। কিন্তু এই তুই বিধেয় পরস্পরবিক্ষ। এই ভাবে দেখানো যায় যে যদি "ক ক(১)"এর ফল হয় শুদ্ধ "খ" তা হলে শুদ্ধ "ক"এর ঐ একই ফল প্রসব করা সম্ভব নয়। অন্তর্মপ যদি প্রতীয়মান হয় তা হলে অনুমান করতে হবে, "ক" শুদ্ধ "ক" নয় কিংবা "ক(১)" হল এক অবাস্তর তথ্য। যে কোনো অন্য সিদ্ধান্ত গ্রহণ করলে "খ" সম্পর্কে চূটো পরস্পন্নবিরোধী প্রবচন ব্যবহার করতে হয়।

সূতরাং যে মত-অনুযায়ী আত্মাকে দেহের অপ্রয়োজন বিভূতি কল্পনা করা হয় সেই মত সম্বন্ধে আমাদের প্রথম সিদ্ধান্তে আসা যাক। যদি এই মতে বলা হয় যে মানসিক ঘটনার সংঘটন এবং অসংঘটন কোনোটারই হেভু নেই এবং যদি বলা হয় যে মানসিক ঘটনা ঘটুক আর নাই ঘটুক শারীর ঘটনার ধারা একই রকম থাকে তা হলে এ মত ষতোবিরুদ্ধ হতে বাধ্য। কারণ এইরকম স্বীকার করার অর্থ হয়ে দাঁড়ায় যে এমন ক্রিয়া আছে যার কোনো প্রতিক্রিয়া নেই। কিন্তু বিশেষিত বা প্রভাবিত করে না এইরকম বিশেষণ অসম্ভব। তা ছাড়া বিভূতি কখনো দেহেব ঘটনার সঙ্গে আসে এবং কখনো আসে না এইরকম বিশ্বাসের ছারা প্রতিপন্ন হয় যে মানসিক ঘটনা ঘটবার কোনো হেতু নেই। এখানে এইটুকু বলেই আমি আমাদের আলোচনায় অগ্রসর হতে চাই।

জড়বাদীদের মামলার যে বিববণ আমরা আগে দিয়েছি তার দিকে আবার মনোনিবেশ করা যাক। ধারাটা এইরকম:

এক্ষেত্রে অপ্রধান গুণগুলো প্রধান গুণগুলোব থেকে অবিচ্ছেন্ত। এবং "ক-খ-গ" গুণগুলো অক্সান্ত ঘটনার জন্ম না দিয়ে পৃথক ও শ্বতম্ব রূপে আদে না। তবুও "ক-খ-গ" গুণগুলোর ধারাটাই কার্যকারণের ধারা। এইভাবে বিবরণ দিলে আমাদের গলদটা শুধু ঢেকে রাখা হয়। "ক-খ-গ" গুণগুলোর ধারায় যা আছে বলা হচ্ছে তার অধিক কিছু না থাকলে অথবা "ক(১) খ(১) গ(১)" গুণগুলো বাহু কোনো কিছুর বন্ধনে আবদ্ধ এইরকম কল্পনা না করলে অসংগতিব নিরসন হয় না। যদি "ক-খ-গ" গুণগুলোর ধারা সত্য হয় তা হলে সমগ্র পবিবর্তনের ধারা বোঝানো যায় না। অপর পক্ষে সমগ্র পরিবর্তনেব ধারাটাই যদি অন্যরকম হয় তা হলে "ক-খ-গ" গুণগুলোর সত্য হওয়া সম্ভবপর নয়। আমরা ধরে নিয়েছি "ক (১)" গুণ হচ্ছে "ক" গুণের একটা অপরিত্যাক্তা বিশেষণ এবং "ক" এর ওপর "ক(১)" এর কোনো ক্রিয়াই নেই; "ক (১) " সম্পূর্ণ নিষ্ক্রিয়। কিন্তু এই বিচার সত্য হলে স্বীকার করতে हम "क" এর ছটো বিধেয় আছে এবং বিধেয় ছটো পরস্পরবিরোধী। আমাদের বলতে হয় যে "ক" হচ্ছে "খ"এর উৎপাদক এবং "ক" হচ্ছে "খ খ(১)" এরও উৎপাদক; কিন্তু হুটো অবধারণের মধ্যে একটা মিথাা। কারণ, "ক" যদি শুদ্ধ "খ" এর জনক হয় তা হলে "ক"এর পকে "ৰ খ(১)"এর জনক ইওয়ার কথা মিথ্যা। সুতরাং "খ(১)"এর আগমন হয় কারণহীন নতুবা

"ক (১)" প্রত্যক্ষ কিংব। পরোক্ষভাবে "খ"এর মধ্যে "খ (১)"-রূপী পরি-বর্তনের উৎপাদক। কিছু তা হলে "ক (১)" নিছ্কিয় নয়, "ক (১)" হচ্ছে "খ" এর আংশিক উৎপাদক। সেইজন্ম শুদ্ধ "ক" থেকে "খ"এর আগমনের কথা মিখ্যা। আমাদের মামলার বিবরণ শেষ পর্যন্ত মিখ্যা বলে সাব্যন্ত হল।

আপনি বলবেন যে প্রত্যেকটা অপ্রধান গুণই যে একটা পৃথক প্রধান গুণের সৃষ্টি তা নয়, প্রধান গুণগুলোর অন্তর্বতী সম্বন্ধের একটা সমূহ প্রভাবে অপ্রধান গুণসমূদ্যের জন্ম। কিন্তু উৎপন্ন গুণনিচয়েব এই সম্বন্ধেব ওপর কোনো কার্যকারিত্ব নেই। এই বিচারেও অসংগতি অক্ষুন্ন থেকে যায়। "ক থেকে ও" সম্বন্ধ যদি "খ থেকে চ" সম্বন্ধের উৎপাদক হয়, তা হলে "ক থেকে ও" নামক সম্বন্ধেব পক্ষে "খ থেকে চ" নামক নয় সম্বন্ধ এবং "খ" (১) নামক ভূষণের উৎপাদক হওয়। অসম্ভব। এই চ্টো বাক্যের একটা মিথাা। সার কথা, দশার ভেদ হলে সেটা কার্যও বটে কারণও বটে।

ভাস্তধারণাগুলো সম্বন্ধে আমাদেব আলোচনা এখন শেষ হল। আমরা জেনেছি যে দেহ ও আত্মার ক্রিয়া ও প্রতিক্রিয়া অস্থীকার করা হয় বিপজ্জনক না হয় অসম্ভব। আত্মা হচ্ছে দেহজাত এক নিজ্জিয় বিকার মাত্র, এইরকম ধারণা পোষণ করতে হলে অসংগতিকে উপেক্ষা করতে হয়। এবং দেহ ও আত্মার সমাপতিত ও সমান্তবাল প্রবাহে বিশ্বাস কবতে হলে প্রতীয়মান তথ্যগুলোর সাক্ষ্যকে অগ্রাহ্য করতে হয়। সুতরাং লৌকিক মতকেই মূলত প্রামাণ্য বলে আমাদের গ্রহণ করতে হয়।

এইবার দেহ ও আত্মার অন্যোগ্যক্রিয়ার প্রকৃতরূপ কি দেই বিষয়ে আলোচনা করি। দেহ ও আত্মা পরস্পরকে প্রভাবিত করে; কিন্তু এই বাক্যে দেহের অর্থ শুদ্ধ দেহ এবং আত্মার অর্থ শুদ্ধ আত্মা নয়। শুদ্ধ দেহ এবং শুদ্ধ আত্মার অন্যোগ্যক্রিয়া সম্ভবপর কি না পরে দেখব; কিন্তু সেইরকম ক্রিয়া যে প্রকৃত নয় সে বিষয়ে আমি নিঃসন্দিয়া। শুনতে পাই যে সচরাচর প্রত্যেক ঘটনার হুটো দিক আছে এবং এই হুটো দিক হচ্ছে অবিচ্ছেগ্য ভাবে সংযুক্ত। এবং হুটো দিক মিলিতরূপে পরবর্তী আর একটা ঘটনা ঘটায়। কার্যটা কি । কার্যটা হচ্ছে একটা মানসিক অবস্থা এবং ভার সঙ্গে সংযুক্ত আর-একটা কায়্মিক অবস্থা কিংবা একটা চেতনার দশা এবং জীবদেহের বে ক্রিনের অংশ

মনের সঙ্গে সাক্ষাৎরূপে সংযুক্ত তার একটা দশা। এবং কারণটা কি আমরা বলব ? কারণটাও হচ্ছে এরকম একটা দৈত ঘটনা; তার স্টো দিক অবিচ্ছেত্ত-রূপে সংযুক্ত থেকে যুগপৎ কার্য করে। মন বা আত্মার মধ্যে যে পরিবর্তন লক্ষ্য করা যায় তা শুর্মন বা শুর্ম শরীরের অবস্থার উপর নির্ভর করে না। তা নির্ভর করে শরীর ও মন উভয়ের যুগপৎ ক্রিয়ার ওপর। সেইরকম দেহের মধ্যে যে পরিবর্তন আসে তাও মন ও দেহ উভয়ের সমকালীন ক্রিয়ার ঘারা উৎপন্ন হয়। কেবল দেহ বা কেবল আত্মার একক ক্রিয়া কখনো এই পরিবর্তনে অভ্য দিকেও পরিবর্তন উপস্থিত হয় এবং সেইজভ্য যে-কোনো এক দিকের পরিবর্তনে অভ্য দিকেও পরিবর্তন উপস্থিত হয় এবং সেইজভ্যই যে-কোনো এক দিকের পরিবর্তনে পরবর্তী ঘটনার স্থই দিকেই পরিবর্তন সাধিত হয়। পরে মতটা আর একট্ বদলাতে হবে। কিন্তু ঘটনার দিমুখিত্ব যে একটা তথ্যতা আমাদেব স্বীকার করতেই হয়।

শারীরহত্ত ও মনোবিজ্ঞানে কাজের সুবিধার জল আমরা এই জটিলতাকে উপেক্ষা করি; এবং কতগুলো সুস্পষ্ট বা মুখ্য উপলক্ষ বা নিমিত্তকে কারণ এবং কতগুলো সুস্পষ্ট বা মুখ্য ফলকে কার্য নামে অভিহিত করি। প্রতীয়মান তথ্যের এরকম অঙ্গচ্ছেদ বিজ্ঞানের সাধনার জন্য দরকার হয়। দৃষ্টাস্তস্বরূপ বলা যেতে পারে যে, আমবা মনে করি যে কোনো চিন্তন-ব্যাপারে হেতুস্থানীয় যুক্তির মানসিক ঘটনাটা আগে আসে এবং সিদ্ধাল্তস্থানীয় মানসিক ঘটনাটা তার ফল। আমরা এমনভাবে কথা বলি যে মনে হয় যেন পূর্ববর্তী ঘটনাটা হচ্ছে সম্পূর্ণ ও যথার্থ কারণ এবং কারণেব মাত্র এক অংশ নয়। যতক্ষণ তুই দিকের ঘটনাপরস্পরার মধ্যে কোনো ব্যভিচার ধরা পড়ে না ততক্ষণ এই ব্যভিচার ধরা পড়ে তখন আমরা দেহ ও আত্মা এই হুটো সন্তার সংঘাতের সম্বন্ধে সচেতন হই। কিছু, ফুটো সন্তার স্বাতন্ত্রা যে তথু সৌকর্যের জন্য এই সত্য আমাদের মনে থাকে না এবং আমরা আমাদের অজ্ঞাতসারে এক কন্টের সমুখীন হই; আমরা জিজ্ঞাসা করি যে যে-ধারা স্বতন্ত্র ও পৃথক ছিল সেই-ধারা অন্ত আর একটা ধারার ওপর প্রভাব বিস্তার করে কি করে এবং অন্ত ধারাটার দ্বারা প্রভাবিতই বা হয় কি করে। তার পর ক্রিয়া ও প্রতিক্রিয়ার कांत्र भू जरण जिरह जायता এक मिथा। ও नर्दमामा खरमत नरथ जाशनत रहे।

প্রকৃত পক্ষে কেবল মানসিক ঘটনার ধারা নামক কোনো তথ্য নেই। প্রত্যেক মানসিক ঘটনার সঙ্গেই একটা কায়িক ঘটনা সংযুক্ত আছে এবং কারিক ঘটনাগুলো কার্যকারণপরস্পরার অবিচ্ছেত্ত অংশস্বরূপ। পৃথকরূপে দেহ ও মনের বিকারগুলো কার্য ও কারণের মাত্র এক অংশ ব্যতীত আর किছूरे नम्र। कारना विरम्य উদ্দেশ্যসাধনের জন্ম যখন আমরা এক বিশেষ निकटक भूषा वित्राचन। कति ज्यन त्राष्ट्रे वित्यय नित्क भटनामः रहा कति ; এवः অপর দিকের ধারাটা যতক্ষণ সমানভাবে ও অব্যভিচারীভাবে চলে অপর দিকের ধারাটাকে অগ্রাহ্য করি। কিন্তু বন্ধত প্রত্যেক ঘটনারই কারণ হল শরীর ও মন উভয়ে। এইজ্ঞ আমরা বলি যে মাহুষের ভাব ও ভাবনা, সুখ ও হঃখ তার দেহকে প্রভাবিত করে। এবং মনের ব্যাপারগুলো সভ্য সভাই দেহকে প্রভাবিত করে; কারণ, সেগুলো দেহের মধ্যে পরিবর্তন আনে; এবং শরীরের মধ্যে যে পরিবর্তনগুলো আসে সেগুলোর কারণ অস্ত কতগুলো অগ্রগামী ও দৈহিক উত্তেজনা নয়। কিন্তু সুখ ও তু:খ, ইচ্ছা ও ভাবনা এইসব চিত্তরতির অন্তিম বা ক্রিয়া দেহ থেকে বিযুক্ত অবস্থায় অসম্ভব। দেহের অন্তর্বর্তী অবস্থার পরিবর্তনের জন্ম সব সময়েই দায়ী হল কতগুলো পূর্ববর্তী চিন্ময় এবং কায়িক উপলক্ষের একত্ত সমাবেশ। আবার মনের দশার পরিবর্তনের জন্মও দায়ী হল কতগুলো অগ্রগামী কায়িক ও চিন্ময় উপদক্ষের · সংযুক্ত সমাবেশ। অনেক সময় বাহু সংবেদনকে দেহজাত মনে করা হয়; কিন্তু এই মত ভ্ৰমাত্মক ও একদেশদশী। এই মতে প্ৰধান উপলক্ষকে গ্ৰহণ করে অবশিষ্ট উপলক্ষণ্ডলোকে পরিত্যাগ করা হয়। কোনো সংবেদনের উৎপাদনে পূর্ববর্তী মানসিক ক্রিয়ার প্রভাবকে যদি একেবারে অস্বীকার করা হয় তা হলে স্বৈরিতার সীম। লজ্মন করা হয় এবং ভ্রান্তিকে প্রশ্রেয় দেওয়া হয়। দেহ ও দেহী (জীব) উভয়েই হচ্ছে প্রতীয়মান বা জাপাতগ্রাহ্ব সম্ভা মাত্র। সাধারণভাবে বলা যায় যে উভয়ে উভয়ের সাথে অঙ্গাঙ্গীরূপে সংযুক্ত। এ ছটোর স্বাভন্তা হল একটা কাল্পনিক ব্যাপার এবং চিকীর্য। ৰা ইচ্ছার্ত্তির সাহায্যে সেতু নির্মাণ করবার চেন্টা একটা অপচেন্টা মাত্র; সেটা যেন অনেকটা মতিভ্রমকে মারা দিয়ে নিরসন করবার মতো। প্রত্যেক চিশ্বম বা মানসিক ঘটনারই চুটো দিক আছে; তবে কার্যত আমরা একদিককে অগ্রাহ্ম করি। নেইজন্ম মনে রাখা ভালো ফে ভাব-অকুষলের ব্যাপারের

দক্তিও নিশ্চয়ই কিছুটা দৈহিক ক্রিয়া আছে। এবং অহ্বস্থের ব্যাপক নিয়মের দ্বারাই মানসিক ও শারীরিক ঘটনাগুলোর মধ্যে পারস্পরিক শংলোগের ব্যাখ্যা করতে আমরা বাধ্য। সেগুলোর যে-কোনো একটা শটনার পুনরভ্যাদয়ে সংযুক্ত অপর ঘটনার পুনরভ্যাদয় হয়। এইজয়্ম কোনো মানসিক ঘটনার উদয়ে, সাধারণত সেই মানসিক ঘটনার সঙ্গে অতীতে যে ঘটনাটা অম্যক্ত ছিল সেই দৈহিক ঘটনাটারও অভ্যুথান হয় এবং মানসিক ঘটনাটাকে দৈহিক পরিবর্তনের কারণ বিবেচনা করা হয়। কিছ যথার্থত মানসিক ঘটনাটা সমগ্র কারণ নয়, কারণের এক মুখ্য ও কার্যসাধক অংশ। এবং দৈহিক পরিবর্তনটা কেবল আর একটা পূর্বগামী দৈহিক অবস্থার সৃষ্টি নয়। যদি এই পূর্বগামী দৈহিক ক্রিয়ার সঙ্গে সঙ্গে মানসিক ভাব বা অম্ভবের ক্রিয়া না থাকত তা হলে পরবর্তী দৈহিক পরিবর্তন আসত না।

আমাদের এই বর্ণনাকে ব্যাখ্যারূপে গ্রহণ করা চলে না। কিন্তু আমি বলতে বাধ্য যে শেষ পর্যন্ত এই ব্যাপারে কোনো ব্যাখ্য। দেওয়া অসম্ভব। এই বিষয়ে অনেক রকম প্রশ্ন উঠতে পারে। যেমন আত্মার অবস্থান কোথায় এবং চিন্ময় ও কায়িক ঘটনাগুলোর অন্তর্বতী পারমার্থিক সম্বন্ধ কিরুপ এই-সব প্রশ্ন সংগত ও প্রয়োজনীয়। আমরা এইসব প্রশ্নের সম্পূর্ণ উত্তর দিতে অক্ষম; তবে এগুলোর সম্বন্ধে মোটামুটি একটা উত্তর দেওয়া যায়। কিন্তু দেহ ও আত্মার সম্বন্ধ হল মূলত তুর্বোধ্য এবং কেন এই তুই সন্তা পরম্পরসংযুক্ত সেই সম্বন্ধে আলোচনা সম্পূর্ণ র্থা। কারণ দেহ ও আত্মা পরমার্থ নয়: দেহ ও আত্মা প্রেমান, আপাতস্বীকৃত ও আবভাসিক সত্তা। স্বতন্ত্রভাবে দেহ ও আত্মা হচ্ছে অখণ্ড সন্তার বিভিন্ন, বিযুক্ত ও ক্রত্রিম অংশবিশেষ এবং উভয় সন্তার ধারণাই হল স্বত্যেবিরোধত্ত। দেহ ও আত্মার থণ্ডিত সন্তার স্বন্ধপ নির্ণয় করা অসম্ভব। কারণ, থণ্ডিতক্ষপে দেহ ও আত্মার থারণা সত্য নয়। এবং এই কারণেই দেহ ও আত্মার অন্যোগ্রসম্বন্ধের বান্তব স্বন্ধপ হল বৃদ্ধির অগোচর।

নিমিন্তের ধারণাটা বিশ্লেষণ করলেও ঐ একই সিদ্ধান্তে উপনীত হওয়া যায়। সাধারণত দেহ ও আত্মার ধারার মধ্যে পারস্পরিক সম্বন্ধ হচ্ছে অবিচ্ছেন্ত ; একটার থেকে পৃথক ও বিচ্ছিন্নরূপে অক্সটাকে: দেখবার ষৈরিতা আর্মারা কেবল কাজের সুবিধার জক্ত স্বীকার করে নিই। কিন্তু ছুই দিকের

অব্যোন্যসম্বন্ধ স্বীকার করেও যথার্থ কারণসূত্রকে প্রাপ্ত হওয়া যায় না। সমগ্র বিশ্বের থানিকটা অংশ খণ্ডিত করে আমরা দেহ ও আত্মার সন্তা ফুটোকে লাভ করি। যথার্থ কারণ হচ্ছে সমগ্র কারণ; এবং সমগ্র কারণ বলতে সেই কারণকেই বোঝা যায় যার মধ্যে সমগ্র পরিবেশ ও পশ্চাতের সৰ অনির্দিষ্ট উপলক্ষণ্ডলে। অন্তর্ভুক্ত থাকে। সমগ্র কারণ না জেনেও ধারার অব্যভিচারিত্ব বোঝা যায় কিন্তু একমাত্র সমগ্র কারণ বুঝতে পারলে কোনো এক বিশেষ ধারার উদ্ভবের সম্যক হেতু বা আবশ্যকতা আমরা উপলব্ধি করি। কিন্তু পশ্চাদ্তী সব উপলক্ষণ্ডলোকে জেনে শেষ করা যায় না; সেগুলো সীমাহীন; সুতবাং উপপত্তিরূপে আমরা মানতে বাধ্য যে কার্য ও কারণের সম্যক ও পূর্ণজ্ঞান অসম্ভব। আমরা যে-সব ঘটনা বা যে-সব ব্যাপার বা যে-সব অবস্থাকে কার্য ও কারণ বলে মনে কবি সেগুলো কখনো প্রকৃত ও পূর্ণ কার্যকারণ নয়। সেওলোকে দয়া করে এবং খানিকটা বিকৃত করে কার্য ও কারণ বলবার রীতি আমাদের মধ্যে অহুমোদিত এইমাত্র। আমর। যখন দৃশ্যমান কোনো ঘটনারাশির ব্যাখ্যা দিই তথন বিভিন্ন ঘটনার অভ্যুথান ৰা আগমনের নিয়ম লক্ষ্য করে যে-সব ঘটনাকে কার্যত অবান্তর বলে মৰে করি সেইসব ঘটনাকে অগ্রাহ্ম কবে, কতগুলে। নির্দিষ্ট ঘটনাকে কারণস্থানীয় এবং অন্য কতগুলে। নির্দিষ্ট ঘটনাকে কার্যস্থানীয় বিবেচনা করি। ব্যবহারিক সতার ব্যাখ্যার জন্ম এর অধিক কিছু কর। সম্ভবপর নয়। এবং দেহ ও মনের অন্মোক্সক্রিয়াব ব্যাখ্যাতেও এর বেশি আশ করলে বার্থমনোরথ হতে আমর। বাধ্য।

অগ্রসর হওয়ার আগে কতগুলো বিষয় মনে রাখা প্রয়োজন। মনের কোনো বিশেষ দশা যে পূর্বগামী দশার দ্বারা উৎপন্ন কিংবা অংশত উৎপদ্ধ এরকম স্বস্ময় আমাদের কাছে প্রতিভাত হয় না। মনে হয় মানসিক জীবনের উৎপত্তি কতগুলো দেহজাত ঘটনার উপ্লক্ষের সমাবেশের ওপর নির্দ্ধরশীল। অচৈতন্য অবস্থা বা চেতনার বিচ্ছেদের পর আত্মা যখন আবার জেগে ওঠে তখন দেহই যেন এই জাগরণের কাবণ এই রক্ম প্রতীয়মাদ হয়। প্রথমে এবার আত্মা বা চৈতন্মের উৎপত্তির বিষয়টা আলোচনা করি। এই প্রসঙ্গে ত্মবন করা উচিত যে শুদ্ধদেহ হল একটা কৃত্রিম ও বিশ্লিক্ট ভাব্যান্ত এবং দেহ ও মন হল সমগ্রের মধ্যে লক্ষ্প্রাপ্ত এক বস্ত্ব; ভবে আত্মা বা

কোনো অচেতন জড়সংস্থান ৰান্তব কি না সে বিষয়ে সন্দেহের অবকাশ আছে। (बाविश्म खशाय सकेवा) এই कथा छत्ना यनि पात्र न ताथा दय जा रतन জড়সংস্থানের দ্বারা চৈতন্তের উৎপত্তি সম্ভবপর এই মত স্বীকার করতে কোনো বাধা নেই। এমন হয়তো সম্ভবপর যে জড়সংস্থান একক্ষণে চৈতস্থহীন থাকে এবং অক্তক্ষণে চৈতক্তময় হয়ে ওঠে। সম্ভাবনার দিক্ষু থেকে এই মত অস্বীকার করা যায় না। এই মতের মধ্যে কোনো বিরোধ বা দ্বন্দ্ব নেই। কিন্তু আমাদের পক্ষে বিশ্বাস করা কঠিন যে ১. পুনরুখিত চৈতক্ত বা আত্ম। জড ঘটনাসংস্থান থেকে সহস। উদ্ভূত হয় এবং ২. চৈত্ত যদি শুদ্ধ কতগুলো জড তথ্যের দ্বারা উৎপন্ন হয়ও সেগুলোর ওপর চৈতন্যের প্রতিক্রিয়া আসতে বাধ্য। এ ক্লেত্রেও তত্ত্ব দেহ ভদ্ধ মনের ওপর ক্রিয়াশীল এরকম ভাবা যায় না। ঘটনাটা প্রথমে মনে হয় যেন একমুখী কিন্তু সেটা হল দ্বিমুখী এবং দ্বিমুখী ঘটনার প্রভাবে হুই দিক পরস্পর পরস্পরকে প্রভাবিত ও পরিবর্তিত করে। আমরা তা হলে দেখতে পাই যে, শুদ্ধ আত্মা বা চৈতন্য কখনো থাকে না এবং • চৈতন্তের উদ্ভবের পর শুদ্ধ দেহ বলেও কিছু থাকে না। এই তত্ত্বটা স্বীকার করলে চৈত্মকে জড়সম্ভব বলা নির্দোষ। কিন্তু সঙ্গে সঙ্গে এও মনে রাখা চাই যে কারণ, জড়প্রকৃতি সমগ্র সন্তার হল একটা বিলিষ্ট ও ভাবগত অংশ মাত্র; জড়প্রকৃতি কখনে। পরমার্থ নয়। কোনো বিশেষ জডসংস্থান কর্তৃক অন্ত কোনো ঘটনা উৎপন্ন হওয়ার জন্ত সেই সংস্থানের পশ্চাদ্বতী ওপার্শ্ববর্তী অক্তান্ত সব ঘটনাকে যুগপৎ কার্যকরী হতে হয়। শুদ্ধ জড় বা ভৌতিক কারণের কোনো ৰান্তবিক অন্তিত্ব নেই। এইরকম কারণ হল একট কৃত্রিম দৃষ্টিভঙ্গি श्रांत ।

চৈতক্তের অবিচিন্নত। সম্বন্ধে বিচার করলেও এই একই সিদ্ধান্ত গ্রহণ করতে হয়। জীবদেহে চেতনার ন্যনাধিক অপস্তির পর প্নরায় যখন চৈতক্তের উদয় হয় তখন প্রশ্ন ওঠে এই চৈতক্তের পুনরুদ্যের কারণ শুদ্ধ দেহ কি না। তথ্য ও সম্ভাব্যতা হই দিক থেকে প্রশ্নটার বিচার হতে পারে, এই কথা মনে রাখা দরকার। প্রথমত আমরা বলতে পারি যে চৈতক্ত যে একেবারে নিবে যায় বা অদৃশ্য হয় এই বাক্য প্রমাণ করা অসম্ভব। পরিচিত লক্ষণের অবর্তমানে চৈতল্যের সম্পূর্ণ অপস্তি প্রমাণ করা চলে না। হয়তো অচৈতক্ত

অবস্থায় চৈত্য ভিন্ন মান্ত্রায় বা ভিন্ন প্রকারে অবস্থান করে। এবং কোনো জীবদেহে কখনো সম্পূর্ণ অচৈতন্য অবস্থা আছে কিনা এই প্রশ্নের সমৃত্তর দেওয়া অসম্ভব। কিন্তু যদি তর্কের খাতিরে ধবেই নেওয়া হয় যে সম্পূর্ণ চৈতন্যহীন অবস্থা আছে, তা হলেও নৃতন কোনো কষ্টের উৎপত্তি হয় না। এখানেও আমরা বলতে পারি যে মানসিক ঘটনাকে উপলক্ষ করেই চেতনার পরের দশাটির উদ্ভব হয়। এ বিষয়ে পুনরায় আলোচনা নিম্প্রয়োজন এবং ব্যবধানেব মৃহুর্তে বা সময় আত্মা বা চৈতন্যের অবস্থান কিভাবে বর্ণনা করতে হবে তা আমরা আগেই বলেছি।

মানসিক অনুষঙ্গ যেখানে শারীর অনুষঙ্গে পরিণত হয় সেখানেও চৈতন্যু স্থালন হয় আমরা ধবে নিতে পারি। মনোবিজ্ঞানে প্রায়শই দেখা যায় যে কতগুলো আচরণ বা রত্তি এক সময় চৈতগুসহিত ছিল এবং পরে সেগুলো পূর্ণত বা অংশত, সব সময় বা কথনো কখনো চৈতগুরহিত বলে প্রতীয়মান হচ্ছে। তত্ত্ববিচারে এইসব ঘটনার কোনো তাৎপর্য নেই। কারণ প্রথমত আমরা বুকে হাত দিয়ে বলতে পারি না যে আত্মার অচৈতন্য অবস্থা নেই। দ্বিতীয়ত যে দেহ পড়ে থাকে সেই দেহকেও একমাত্র ধূব সংকীর্ণ অর্থে শুদ্ধ বা কেবল দেহ বলা চলে। চৈতন্যস্থলনের অবস্থায় দেহের মধ্যে আত্মানা থাকেও কোনো একপ্রকারে থাকে স্বীকার করতে হয়। কারণ প্রকৃতির এমন কোনো অংশ থাকা সম্ভবপর নয় যা এক বা একাধিক আত্মার চৈতন্যের সঙ্গে সংযুক্ত নয়। (দ্বাবিংশ অধ্যায় দ্রন্টব্য) এবং শুদ্ধ জড় হল একটা কল্পনা মাত্র, এও আমরা দেখেছি। পর্মার্থের সমগ্র অনুভবের ওপর জড়ের অন্তিত্ব নির্ভরশীল।

আমার মতের বিরুদ্ধে আপত্তি আসতে পারে যে আমি জড ও চৈতক্ত জগতের নিয়মগুলোর বক্যতা শ্বীকার করছি না এবং এইরকম অশ্বীকার সমর্থন করা যায় না। আমি বলব এই আপত্তিটা এক ল্রান্ত ধারণার ওপর প্রতিষ্ঠিত। প্রত্যেক নিয়মই শাশ্বত সত্য; সঙ্গে সঙ্গে শ্বীকার করতে হয় যে প্রত্যেক নিয়মই প্রধানত একটা নির্বাচন বা বিশ্লেষণ মাত্র। এবং এইজন্যুই প্রত্যেক নিয়মই দৃশ্যমান জগতের ঘটনাগুলোর থেকে বিশ্লিইভাবে ভাবগতরূপে সত্য। যদি কোনো নৃতন উপলক্ষের আমদানি করা হয় কিংবা নিয়মের বন্ধনকে মূর্ত জগতে নামিয়ে আনতে হয় তা হলে আমন্তা নিয়মের বাইরে চলে বাই। নিরমের ব্যতিক্রম হর না ; নিয়ম থাকেই শুধু বর্তমান ছলে নিরমটা প্রযোজ্য হয় না। প্রত্যেক নিয়মের উপযোগী কতিপয় বিশেষ অবস্থা আছে। সেইনৰ অবস্থা যেখানে নেই মনে হয় সেখানে ঐ নিয়ম প্রয়োগ করা চলে না। কিছ এই অপ্রয়োগকে নিয়মের ব্যতিক্রম বলা যায় না।

দেহ ও আত্মার সম্বন্ধ সম্পর্কিত আরো অনেকগুলো প্রশ্ন নিয়ে এ পর্যস্ত कारना बारनाहना इम्र नि । এইবার সেইগুলোর নিপ্পত্তি করা দরকার। তদ্ধ আত্মা দেহের ওপর ক্রিয়াশীল এ বাক্য কি বলা চলে ? এবং দেহ বাতিরেকে আত্মার অন্তিত্ব কি সম্ভবপর এবং যদি সম্ভবপর হয়, কি অর্থে ? এ প্রশ্নগুলোর আলোচনা করা দরকার। আমরা আমাদের অভিজ্ঞতায় শুদ্ধ আত্মা নামক কোনো পদার্থের সন্ধান কখনো পাই না। আমাদের অভি-জ্ঞতায় আত্মার অন্তিত্ব ও ক্রিয়াশীলতা হল জ্বতপদার্থের সঙ্গে অচ্ছেন্ত। কিন্তু সম্ভাবনার দিক থেকে প্রশ্নটার বিচার করা যাক। শুদ্ধ আত্মা যদি থাকেও তার অন্তিত্ব প্রমাণ করা সম্ভবপর নয়। আমরা দেখেছি যে দেকের নানাত্ব অসম্ভব নয়। (দ্বাবিংশ অধ্যায় দ্রপ্টব্য) কোনো এক জীবদেহ ইতপ্তত বিক্লিপ্ত রূপে ও বিচ্ছিন্নরূপে অবস্থান করতে পারে। এবং একই জীবদেহ একাধিক আত্মার বাসস্থান হতে পারে। তা ছাডা দেহের ক্রিয়া ও কর্ম ক্রমতার সন্তা-বনার কোনে। সীমা নেই। এমন অবস্থায় শুদ্ধ আত্মার অন্তিত্ব কেমন करत मखन अत्र तुवरा भाति ना। এই विषय आमारित मिक्वा इम अहे: বিদেহ আত্মার অন্তিত্ব বা ক্রিয়া সম্ভবপর; কিছু এইরকম আত্মার প্রকৃত অন্তিত্বের সপক্ষে কোনো প্রমাণ নেই।

বিদেহ আত্মা বলতে আমরা কি মনে করি ? বিস্তারহীন বা আয়তনহীন আত্মা শূন্য পদার্থ নাও হতে পারে। এরকম আত্মার মধ্যে অপ্রধান গুণরাশির দরিপাত সম্ভবপর। এবং এই গুণগুলোই দেহের কাজ করতে পারে। এইরকম ধারণা পোষণ করবার পক্ষে কোনো যুক্তি নেই; তবে এই ধারণাকে অসম্ভব বলা চলে না। গুদ্ধ আত্মার ধারণাও অসম্ভব নয়, তবে গ্রহণযোগ্যও নয়। এইরকম আত্মাকে গুদ্ধ চৈতন্তের ধারা হতে হবে। এরকম চৈতন্তের সঙ্গে সেইসব গুণের একটাও থাকতে পারবে না বেগুলোর ভিত্তিতে জীবদেহের উৎপত্তি। কিছু কেউ যদি মনে করেন ধে গুদ্ধ আত্মা অজড় অগচ এক বিশেষ স্থানে অবস্থিত তাঁর ধারণাতে

অসংগতি দোষ জন্মাবে। সম্ভাবনার দিক থেকে অজ্বড়, অনংশ, বিস্তারহীন ও দেশে অনবস্থিত চেতনার প্রবাহ শ্বীকার করতে কোনো কটু নেই। এবং এরকম শুদ্ধ আন্নার পক্ষে দেহের ওপর অধিকাংশ সময় বা কখনো কখনো প্রভাব বিস্তার করাও খুব অসম্ভব ব্যাপার নয়। এমন কি এরকম আন্মার পক্ষে জড়পদার্থ সৃষ্টি করাও সম্ভবপর হতে পারে। এইসব সম্ভাবনাগুলোকে অশ্বীকার করবার উপায় নেই। কারণ সেগুলোকে অলীক বলে প্রমাণ করা যায় না। কিন্তু সম্ভাব্যতার দিক থেকে সেগুলোকে গ্রহণ করা চলে না। সেগুলোকে কেবল কল্পনার বিলাস বলা চলে। যে বস্তু বা ব্যাপার এইরকম সম্ভাবনামাত্র তাকে কার্যত শুন্য বলতে কোনো বাধা হওয়া উচিত নয়।

আমাদের আলোচনার ফল দাঁড়াচ্ছে যে দেহ ও আক্লা কোনোটাকেই বস্কু বলা চলে না। সে হুটো উভয়েই আমাদের অভিজ্ঞতার হুই ভিন্ন ধারা-রূপে সমুংপন্ন এবং এই ছুই ধারার অন্তর্গত ঘটনাগুলো কার্যকারণসূত্রে সম্বন্ধ। এক দিকের ধারার মধ্যে পরিবর্তন অন্য দিকের ধাবাব মধ্যে পরিবর্তন আনে এবং সেই অন্য দিকের ধারার পরিবর্তনের দারা আবাব প্রভাবিত হয়। স্বাভাবিক অবস্থায় দেহ ও আত্মার পারস্পবিক সম্বন্ধের রূপ এইরক্ষ। তার পর লক্ষ্য করা যায় যে দেহ ও আত্মাব ধারার স্বন্ধপে কিছু তারতম্য আছে। শুদ্ধ আত্মা হল শুদ্ধ সম্ভাবনা মাত্র। এর বেশি বিশ্বাস করা অসম্ভব। যদি শুদ্ধ আত্মার অন্তিত্ব একটা তথ্যও হয় সেই তথ্য জানবার ও প্রমাণ করবার কোনো পত্তা নেই। অপর পক্ষে দেহের শুদ্ধ অন্তিত্বকে শুদ্ধ সম্ভাবনা বলা যায় না; শুদ্ধ দেহ থেকে আত্মাব উদ্ভব ও চৈতন্ত্রের আংশিক ও শাময়িক শ্বলন বা অপসৃতিকে একটা সম্ভাবনামাত্র বলা চলে না। যদিও শুদ্ধ দেহকে তথ্যরূপে স্বীকার করবার কোনো প্রমাণ নেই, শুদ্ধ দেহের অন্তিছের সম্ভাব্যতা অনেক বেশি। তবে আত্মার ওপর শুদ্ধ দেহের প্রত্যক্ষ ক্রিয়ার পক্ষে কোনো প্রমাণ নেই। দেহ ও আত্মার পারস্পরিক সম্বন্ধের পূর্ণ ও নির্দোষ ধারণা করা অত্যন্ত কঠিন। তত্ত্বিভার দিক থেকে এবিষয়ে বিশদ জ্ঞানের প্রয়োভনও নেই। কারণ, হুই অবভাসিত ও আপাতসত্য ও সমুৎপন্ন ধারাই পরসতত্ত্বে যথন লীন হয় তখন সে হুটোর স্বকীয় ধর্ম নফ্ট হয়ে যায় সুতরাং দেছ ও আত্মা শ্বতন্ত্ররূপে অসত্য। কোনো বিশেষ উদ্দেশ্রে দেহ ও আত্মাকে পৃথক কল্পনা করা চলতে পারে। কিন্তু পারমার্থিক বিচারে এই স্বাভন্ত। অস্বীকৃত।

এবার বিভিন্ন আত্মার মধ্যে সম্বন্ধের বিষয় কিছু বলা দরকার। বিভিন্ন আত্মার মধ্যে সংযোগের মরণ কি এবং আত্মার ভিন্নতা ও অভিন্নতার অর্থ কি ! এই বিষয়ে যাতে আমরা ভাস্ত ধাবণা পোষণ না করি সেই দিকে সতর্কতা অবলয়ন করবার কারণ আছে। প্রত্যেক আত্মার অনুভব বা অভিক্রতা পৃথক বা ভিন্ন; বিষয়গত ঐক্য; থাকা সত্ত্বেও, অনুভব বা অভিক্রতার সমুৎপত্তি হয় ভিন্ন ভিন্ন কেন্দ্রকে আত্রায় কবে। সেজনা প্রত্যেক আত্মার অনুভবের অননা মকীয়তা আছে। এক আত্মাব পক্ষে অন্য আত্মার অনুভবকে প্রত্যাকরূপে গ্রহণ করা সম্ভবপর নয়। এক দিক থেকে প্রত্যেক আত্মা মতন্ত্ব ও অসল। কিন্তু অন্য দিক থেকে এক আত্মা অন্য আত্মার ওপব ক্রিয়াবিস্তার করতে পাবে। কিভাবে এই ক্রিয়াবিস্তাব সম্ভবপর আমি অনুসন্ধান করব।

এক আত্মা অন্য আত্মার ওপর অপবোক্ষরপে প্রভাব বিস্তাব করতে পারে, এরকম ধারণাকে নেহাৎ আজগুবি বলা যায় না। তবে এপ্রকাব প্রভাব-বিস্তার একটা সম্ভাবনা মাত্র। যা বিক্রিযমান ও বিকৃত তা তো সব সময়ই মনে হয় আমাদের দেহেব কোনো বাহু অংশ। অলৌকিক প্রত্যক্ষ বা অলৌকিক ক্রিয়ার দারাও আত্মার সাক্ষাৎ ক্রিয়া বা প্রভাবের অনুমান প্রমাণিত হয় না। কারণ আমরা ধরে নিতে পারি যে এই প্রকার অলোকিক প্রত্যক্ষ বা প্রভাব কোনো না কোনো সৃক্ষ জডপদার্থের মাধ্যমেই শুভবপর হয়। সুতরাং অলোকিক সংসর্গ ও লোকিক সংসর্গের মধ্যে প্রকারভেদ করা চলে না। আবার আমরা ভাবতে পারি যে এক জীবদেহের অন্তরিন্ত্রিয় অন্য জীবেব অন্তরিন্ত্রিয়ের ওপর প্রত্যক্ষ ক্রিয়া বিস্তার করে। কিন্ত এটা যদি ভুধু সম্ভাবনামাত্র হয় তা হলে এই নিয়ে মাথা ঘামানোর দরকাব নাই। এবং তত্ত্বিভায় এইসৰ আলোচনা হল আপ্রাসঙ্গিক। বাহা ইন্সিয়ের মধ্যে দিয়ে ও বাছ জগতের ওপর দিয়ে মূর্ত হওয়ার জন্য আত্মা বা অস্তরিন্দ্রি-মের প্রভাব কিছু কম কার্যসাধক নয় এবং প্রতাক্ষরণে মূর্ত হলেই যে সে প্রভাবের পারমার্থিক মূল্য বাড়ে একথাও বলা যায় না। এইটুকু বলেই এই কুশংস্কারপূর্ণ ধারণাকে আমরা বর্জন করতে পাবি। বিভিন্ন আস্থার মধ্যে শাকাৎ সংযোগ অসম্ভৰ নয়, তবে এরকম সংযোগ কোনো তথা নয়। এতহ্যতীত এই সম্ভাবনার কোনো তত্ত্বগত মূল্যও নেই।

আমরা তা হলে সিদ্ধান্তে আসতে পারি যে বিভিন্ন আত্মার মধ্যে পারস্প-রিক প্রভাব একমাত্র জীবদেহের মাধ্যমেই হয়ে থাকে। এবং সেইজন্য তাদের মধ্যে পারস্পরিক ভাবের আদানপ্রদানও এই জীবদেহের সাহায্যেই হয়। যে-সব সমুৎপন্ন বা প্রতীয়মান তথ্যকে আমরা দেহ বলি সেগুলোর মধ্যে পরিবর্তনের জন্য ভৌতিক পরিবেশের মধ্যে পরিবর্তন জন্মায় এবং এই পরিবেশের পরিবর্তনের জন্য প্রত্যক্ষভাবে কিংবা পরোক্ষভাবে অন্যান্য জীবদেকের মধ্যে পরিবর্তন আসে; তার ফলে সংশ্লিষ্ট জীবচেতনার মধ্যেও অনুভবের ইতরবিশেষ হয়। এই রীতিতে আমি ভাবের আদানপ্রদান করি অন্য জীবের সঙ্গে এবং অপর জীবেও এই রীতিতেই আদানপ্রদান করে। এই বিশ্ব এমন যে, তার সম্বন্ধে আমাদের সকলের পক্ষে একই প্রকার ভাব বচনা করা সম্ভবপর। আমরা চিস্তার দ্বারা এমন এক শৃঞ্চলা নির্মাণ করতে পারি যার মধ্যে প্রত্যেকেরই স্থান আছে ; এমন এক সুসমঞ্জস ও স্থায়ী বিশ্ব আমরা সৃষ্টি করতে পারি যার মধ্যে প্রত্যেকেরই উপলব্ধ সম্বন্ধ অপরের উপলব্ধ সম্বন্ধের সঙ্গে মিলে যায়। কেন ও কিভাবে এই ব্যাপার সম্ভবপর বোঝা যায় না। কিছু প্রকৃতির এই সুষমা বা সমতাই হল সমস্ত পারস্পরিক ভাবের আদানপ্রদানের ভিত্তি। তবে এমন কিছু অসম্ভব নয় যে সচেতন জীবের নানারকম ক্রম বা শ্রেণী আছে এবং এক শ্রেণীর জীবের সঙ্গে অক্ত শ্রেণীর জীবের কোনো সংযোগ নেই। (দ্বাবিংশ অধ্যায় मुखेवा)

এখন আরো এক বিষয়ে আমাদের সন্দেহ উপস্থিত হয়। আমরা দেখছি যে দেহ বাতীত আমাদের ভাব ও ভাবনা প্রকাশ করা যায় না। প্রশ্ন ওঠে, এই অবস্থায় আমর। যে নিজেদের যথার্থরূপে প্রকাশ করতে পারি সে বিষয়ে নিঃসংশয় হওয়া যায় কি করে ? আমাদের নিজ নিজ অনুভবের বৈচিত্র্য থাকতে পারে। এই বৈচিত্র্য দেহের ক্রিয়ার মাধ্যমে প্রকাশ করা কি সম্ভবপর ? এই আপত্তি প্রাসঙ্গিক ও এই আপত্তিকে সম্পূর্ণ খণ্ডন করা যায় না। আমাদের প্রত্যেকেরই ইন্দ্রিয়জ অনুভব যে একরকম এ বিষয়েও নিশ্চিত হওয়া যায় না। আমাদের ইন্দ্রিয়ের গঠনের আপাতদৃষ্ট সমছ, থেকে আমাদের অনুভবের সমন্থ অনুমিত হয়। এই অনুমানের যাথার্য্য প্রমাণ করা অসম্ভব। তবে এই অনুমান সত্য হওয়ারই সম্ভাবনা খুব বেশি।

যথন সম্বন্ধের পরিবর্তন হচ্ছে না তথন গুণের পরিবর্তন হচ্ছে এইরকম ব্যাপার অসম্ভব বললেই চলে। তবে সরবে ঘোষণা করা চলে না যে এই ব্যাপার অসম্ভব। আমরা বিশ্বাস করি যে পরস্পরকে আমরা বৃথতে পারি। তবে উপপত্তিরূপে বলা চলে যে অক্সান্ত দেহের সঙ্গে কোনো আম্মা বা চৈতন্ত হয়তো নেই। কিংবা এও কল্পনা হ্করা চলে যে অন্তদেহন্তিত আত্মার ব্যবহার থেকে সে বৃথতে পারছে মনে হলেও প্রত্যেক আত্মানিজের নিজের গুহার মধ্যে চিরবন্দী। শুধ্ সংশ্যের কথা বাদ দিলে সব প্রশ্নটা তা হলে দাঁভায় এই : পারস্পরিক সংযোগ বা ভাবের আদান-প্রদান শ্বীকার করে নেওয়ার তাৎপর্য কি ? ন্যুনতম কি পরিমাণ সমম্ব ভাবের আদান-প্রদান-প্রদানের জন্ত দরকার।

আমরা সাধারণত যেভাবে আচরণ করি তার থেকে মনে হয় যেন আমরা বিশ্বাস করি যে আমাদের সকলের অন্তর্জগৎ এক ও অভিন্ন। কিন্ত এই বিশ্বাদের তাৎপর্য হল এই যে আমাদের একের অন্তর্জগভের সঙ্গে অক্তসকলের অন্তর্জগতে মিল বা সংগতি আছে। বিভিন্ন জীব নিজ নিজ অন্তর্জগৎকে বিশ্বাস করে যদি সকলে একই ফল পায় তা হলে মনে করতে হবে যে প্রত্যেকের জগৎ শ্বরূপত অপরের জগতের সঙ্গে সমগুণসম্পন্ন ৰা অভিন্ন। এখানে কতখানি বৈচিত্ৰ্য থাকলেও বিভিন্ন অন্তৰ্জগতের মধ্যে এই সংগতি বা সমাপতন অব্যাহত থাকে সেই প্রশ্ন ওঠে। আমরা এ বিষয়ে যতদূর জানি বলতে পারি যে খুঁটনাটি ব্যাপারের পার্থক্য থাকলে বিশেষ चार यात्र ना, यज्यन প্রধান প্রধান ব্যাপারগুলোতে মিল থাকে। यि বিভিন্ন জগতের নিয়ম ও শৃঙ্খলা অভিন্ন হয় তা হলে একটা জায়গায় এসে খুঁটিনাটির বৈচিত্র্য অবহেলা করেও স্বীকার করতে হয় যে এই বিভিন্ন জগৎ বস্তুত এক। ইন্দ্রিয় অনুভবলর তথাের ওপরে প্রশস্ত নিয়মের দিকে যত আমরা আরোহণ করি ততই এই ঐক্যের কাছে এগিয়ে যাই। সুতরাং আমরা ধরে নিতে পারি যে ইপ্রিয়-উপলব্ধির ক্ষেত্রেই যত বৈচিত্রা, কিছু ভাবের উপলব্ধির ক্ষেত্রে সমত্ব নিঃসন্দিগ্ধ এবং গুই সীমার মধ্যস্থিত ক্ষেত্রে অসুভবের চেয়ে ভাবের বা নিয়মের বা সার্বিক প্রত্যায়ের মধ্যেই বিভিন্ন জীবের অন্তর্জগতের মিল হওয়ার সম্ভাবনা বেশি এবং এই সংগতি বা মিল হয় মুখ্যত সমছের জন্ত। আমাদের পরস্পরের কৃচি ও দ্রাণ এক হওয়ার চেয়ে আমাদের সকলের

সাধারণ নৈতিক মান একই রকম হওয়ার সম্ভাবন। অনেক বেশি। তা ছাড়া তত্ত্বিভায় এই বিষয়ে আলোচনার খুব সার্থকতা নেই। কারণ প্রাথমিক নিয়মগুলোর মধ্যে অনুভবের বৈচিত্র্যের স্থকীয়তা নেই এবং যত কিছু বৈচিত্র্য এই বিশ্বে আছে সবই তো পরমার্থে রূপান্তরিত হয়ে এক হয়ে আছে।

কিছ এই বিষয়ে একটা ভুল করা খুব স্বাভাবিক। আপনি বলতে পারেন যে আমাদের অন্তর্জগতগুলোর মধ্যে কোনো মিল নেই; অন্তর্জগতে আমরা নিঃসঙ্গ ও একক। বাহুজগতই সর্বসাধারণের এবং সেই জগৎই হল আমাদের মিলনস্থল; সর্বসাধারণ বাছজগতের ভিত্তিতেই ভাবের আদান-প্রদান সম্ভবপর। এইরকম বলা কিন্তু ভূল হবে। আমার বাহু সংবেদনগুলো আমার চিন্তা ভাব ৪ সুধহ:খবোধের মতো অতিতর ব্যক্তিগত ব্যাপার। তুই ক্ষেত্রেই আমার অভিজ্ঞতা হল আমার শ্বকীয় গণ্ডীর মধ্যে আবদ্ধ; এবং এই গণ্ডী ও বাহুজগতের মাঝখানে আছে এক হুর্ভেন্ন প্রাচীর। প্রত্যেক জীवरे जात पुषकृत्य, ভाव, ভावन। সংবেদন প্রভৃতি সর্ববিধ মানসিক উপল कि निष्य এक अञ्चष्ट कार्टित चरत वान करत ; जात करन स्नरे चरतन বাইরের জীবের সঙ্গে তার প্রত্যক্ষ সংযোগ অসম্ভব। ভাবের আদান-প্রদান-ব্যাপারে অক্তান্ত মানসিক ঘটনা এবং সংবেদনের মধ্যে কোনো প্রকারগতভেদ নেই, কেবল পরিমাণগত ভেদ আছে। বাহু ইক্সিয়ের সাহায্যের ওপর নির্ভর না করে প্রত্যক্ষরণে ভাবের আদান-প্রদান বা সংযোগ অসম্ভব। তবে কতগুলে। মানসিক অবস্থা প্রকাশ করার রীতি অপেক্ষাকৃত সহজ ও সংক্ষিপ্ত ; আবার কতগুলো মানসিক ব্যাপার আদান-প্রদানের জন্ত যেসব আয়োজনের দরকার সেগুলো হল অনেকটা আমাদের নিয়ন্ত্রণাধীন। কিছু বিভিন্ন ব্যক্তির বাহু অভিজ্ঞতার মধ্যে যে একতা বা সাদৃশ্য আছে, সেই একতা বা সাদৃশ্য বিভিন্ন আন্তর অভিজ্ঞতার মধ্যেও নেই, একতা অসত্য। এবং কার্যত অস্তরের ভাব ইত্যাদি প্রকাশ করার চেয়ে বাহু অফুভব প্রকাশ করা সহজতর এমনও নয়। মানসিক অফুভূতিরূপে সমগ্র বিশ্ব আমাদের নিজ নিজ ব্যক্তিগত ব্যাপার। এই অভিজ্ঞতা অনৱা ও অসাধারণ। বিভিন্ন জীবের মধ্যে যোগছাপনের জন্ম ভাব বা প্রভাষের একছের ওপর নির্ভব করে ব্যক্তিগত ও অগন্য অসুভবের প্রাকার অভিক্রম করতে হয়। এই বিচার স্বীকারের পর আন্তর ও বাফ অভিজ্ঞতার প্রভেদ স্বীকার করা চলে না। যে কোনো অমূভবের কথাই ভাবা যাক না কেন বিভিন্ন জীবের সেই প্রকার অমূভবের মধ্যে যে সমন্থ বা একত্ব আছে তার জ্ঞান পরোক্ষ ও আনুমানিক। কতগুলো দৈহিক-ক্রিয়ারূপী ভাষা ব্যবহার করে এই জ্ঞান লাভ করা যায়। বিবিধ জীবান্ধার মধ্যে সংযোগস্থাপনও একমাত্র দৈহিক ক্রিয়ার মাধ্যমেই সম্ভব। ভাবের সমন্থ বাহু প্রকাশ বাতীত কার্যকরী হয় না।

এইবার বিভিন্ন আত্মার একত্বের প্রশ্ন ওঠে। আমাদের নিজ নিজ প্রত্যক্ষ অনুভব সম্পূর্ণ পৃথক একথা হয় তো কেউই অস্বীকার করবেন না। আনেকে আছেন যাঁরা হটো আত্মা যে প্রকৃতপক্ষে সম বা সদৃশ হতে পারে এই বিচার একেবারেই মানেন না। এই বিষয়ে আমাদের পরিস্কার ধারণা থাকা উচিত।

অবশ্য কেউ যদি তর্ক করেন যে হুই আত্মা হুই নয়, এক এবং তাদের নিজ নিজ পার্থকা ভিন্ন নয়, অভিন্ন, তা হলে বলব তিনি স্বেচ্ছায় অসংগত ও অর্থহীন কথা বলেছেন। কিন্তু অভেদ যা ঐক্যও তাই, এই নীতির অর্থ হল অন্যরকম। এই নীতি-অনুযায়ী বৈষম্য সত্ত্বেও সমত্ব সম্ভবপর এবং যে বিষয়ে সমত্ব আছে সেই বিষয়ের সমত্ব অন্য বিষয়ের পার্থক্য ছারা বিসংবাদিত হয় না। এই নীতি অস্বীকাব করলে কাণ্ডজ্ঞানের বিরোধিতা করতে হয়। এবং 'সমত্ব' শব্দেব ব্যবহার অর্থশূন্য হয়ে পডে। প্রত্যেক ভাবানুষঙ্গক্রিয়া এবং বৃদ্ধিব প্রত্যেক ক্রিয়া বৈষমোর ভেতব সমত্ব এই নীতির ওপর প্রতিষ্ঠিত। বিভিন্ন প্রসঙ্গের মধ্যে ঐক্য সম্ভবপর এই নীতি স্বীকার না করলে আমরা বিশ্বকে জানবার পথে এক পাও এগোতে পারি না। এই নীতির অস্বীকারে পরিবর্তন, সন্ততি ও গতিকে অস্বীকার করতে হয়; কোনো দ্রব্য বা আত্মার অন্তিত্বও স্বীকার করা যায় না; এক কথায় বৃদ্ধি-গ্রাহ্ম কোনো তথ্যই থাকতে পারে না। একমুহুর্তের মৃক অনুভবের মধ্যে यि रन्ती ना रुख थाकरण हान हा शरम धर नौजिरक दीकांत्र कत्ररु रूट । বৈষমোর মধ্যে সাম্য বা সমতা এই প্রধান নীতির ওপর আমাদের সমগ্র ভাবজগৎ নির্মিত, এ বিষয়ে কোনো সন্দেহ নেই।

আপনি সমছের পরিবর্তে সানৃষ্ঠ স্বীকার করে সমত্বকে পরিহার করতে

পারেন না। কারণ দিনের আলোতে পরীক্ষা করলে সাদৃশ্য যে অনিদিষ্ঠ সমত্ব ছাড়া অন্য কিছু নয় তা স্পষ্ট বোঝা যায়। একমাত্র একত্বের ছারা বিপন্ন হবার ভয় ব্যতীত অন্য কোনো কারণে কেউই সাদৃশ্যের আশ্রয় গ্রহণ করে না। এবং একত্বের ভয় ভিত্তিহীন।

একটা প্রচলিত ধারণা আছে যে সমত্ব স্বীকারের পর বৈষম্য স্বীকার করা চলে না। বৈষমা একটা সুস্পন্ত তথা। সমত্ব এক অর্থে বৈষম্যের বিরোধী; কিছু আর এক অর্থে বৈষম্য ব্যতিরেকে সমত্ব অসম্ভব। এবং সমত্বের এই তুই দিক তৎসম্বন্ধীয় ধারণাতেও অবিভাজা। ভিন্নতার মধ্যে বা সঙ্গেও অভিন্নতা ছাডা সমত্বের অন্য কোনো অর্থ হতে পারে না। এক ভাব পার্থক্য বা বৈষম্য, সমত্বের বিরোধিতা করে; আবার অনুভাবে সমত্ব ব্যতীত পার্থক্যও অসম্ভব। কারণ পার্থকা সম্বন্ধেব ওপর নির্ভন্ন করে এবং সমত্বের ভিত্তিতেই সম্বন্ধ সম্ভব। সমত্ব ও ভিন্নতা পরস্পরবিরোধী ধারণা করা কাণ্ডজ্ঞানের পরিপন্থী। বিভিন্ন স্থান ও কণেব মধ্যে একই বস্তুর অন্তিম্ব অসম্ভব এই যুক্তির ওপর ভিত্তি করে প্রচলিত বিজ্ঞানে কেউ গতির তথ্যতা অস্বীকার করেন না। একাধিক জিনিদের সমত্ব যে সেগুলোর ভিন্নতার জন্মই সম্ভবপর এবং একাধিক জিনিসের ভিন্নতা যে সেগুলোর সমত্বের জন্মই সম্ভবপর, এই তত্ত্বের মধ্যে স্বতোবিরোধ নেই। এই তত্ত্বটা স্বতোবিরুদ্ধ তখনই মনে হয়, যখন সমত্ব ও বৈষম্যের মধ্যে কোনো পার্থকা নেই এইরকম ভুল ধারণা থাকে। ঐক্য বা সমভের বিরোধিতাব আর একটা কারণ হচ্ছে একপ্রকার একদেশদশা ও স্থল তত্ত্বিতা।

সমত্ব ও বৈষ্যোর ভ্রান্ত বৈরিতা হল একটা সত্যের ওপর প্রতিষ্ঠিত; কিন্তু এই সত্যকে মিথ্যায় বিকৃত করার ফলেই যত ভ্রান্তি। নিত্যবস্তু ষয়ংপ্রতিষ্ঠ ও ষয়ংসম্পূর্ণ; নিত্যবস্তুর সত্তা আপেক্ষিক নয় এবং তার মধ্যে বিশেষ্ট্র ও বিশেষণের বিভেদ নেই। এক কথায়, আপেক্ষিকতা বা আত্ম-অতিক্রমপ্রবণতা বা ভাবপ্রবণতা পরমার্থের ধর্ম নয়। এই বিষয়ে সাম্যবিরোধীদের সঙ্গে আমরা একমত। কিন্তু এই অবধারণ থেকে যে সিদ্ধান্ত গ্রহণ করা হয় সেই সিদ্ধান্ত নিয়েই তাদের সঙ্গে আমাদের অনৈক্য। আমাদের সিদ্ধান্ত হচ্ছে এই রক্ম: স্সীম সন্তা শেষ পর্যন্ত পার্মার্থিক নয়; প্রভীয়্মান সন্তা পর্যার্থে অনুদ্ধানে অবস্থান করে। কিন্তু এই সিদ্ধান্তর থেকে দৃশ্বামান অগতে ঐক্য

নেই, এইরকম অমুমান করার কোনো হেডু নেই। আমাদের বিরোধীরা নিত্যবন্ধর স্বয়ংপ্রতিষ্ঠ স্বরূপ স্বীকার করে বহু পৃথক ও সুসীম নিত্যপদার্থের অভিছে বিশ্বাস করেন। কিন্তু এই সিদ্ধান্ত একেবারেই গ্রাহ্থ নয়। কারণ বহুত্ব ও পৃথকত্বের অন্তিত্ব সম্বন্ধের ওপর নির্ভরশীল। (তৃতীয় অধ্যায় দ্রফীব্য) জ্বপর সন্তা থেকে পৃথক হতে হলেও নিজ সন্তার সীমা অতিক্রম করতে হয় এবং সর্ববিধ সসীম সন্তাই আপেক্ষিক ও ভাবপ্রধান। প্রত্যেক সসীম সন্তার গুণই তার বিশেষ অন্তিত্বের বাইরে অন্য সতার দিকে অঙ্গুলি নির্দেশ করে। সসীমের সমত্ব বা ভিন্নতা কোনোটাই অপরাপব সসীমের সমাজ ব্যতীত সম্ভব-পর নয়। বিভিন্ন সসীমকে যা দিয়ে বাঁধা যায় তাই সেগুলোকে ভাগ করে এবং যা দিয়ে ভাগ করা যায়, তাই সেগুলোকে বাঁধে। সসীমের সংযোগ ও বিয়োগ, মিলন ও বিচ্ছেদ, গুইই ভাবগত। এই তত্ত্ব স্বীকার করলে সমত্ত্বের তথাতা অশ্বীকার করা চলে না। সমত্ব শেষ পর্যন্ত পারমাথিক নয়; তবে কোনো তথাই পারমাথিক নয় এবং তথ্যের কথা একমাত্র আবভাসিক বা দুখ্যমান বা আপাতসত্য জগতের সম্বন্ধেই ওঠে। তা ছাডা পার্থক্যও একপ্রকার অবভাস এবং পার্থক্যেরও পারমার্থিক মূল্য নেই। সংক্ষেপে আমার বক্তবা এইভাবে প্রকাশ করতে চাই: আমাদের এমন এক তথ্যের দেশ দেখান यथात ना चारक ममञ्ज ना चारक रिवसमाः चामारमत रमधान मधक्र होन छन কিংবা শুদ্ধ সন্তা কিভাবে বৈশিষ্ট্য দান করতে পারে; আমাদের দেখান সমত্বকে নির্বাসন দিলে ভিন্নতার কি অর্থ থাকে; আমাদের বলুন সমত্ব ও ভিন্নতা যদি ভাবগত না হয় তা হলে সেগুলো আর কি হতে পারে; বুঝিয়ে দিন যে সমত্ব যদি তথ্য না হয়, তা হলে অভিজ্ঞতালব্ধ বিশ্বের কোনো এক অংশকে আমরা ধারণা করি কি করে; চেম্টা করে দেখুন নতুবা স্বীকার করুন যে সমত্ব বা অভিন্নতা হচ্ছে এক ভাবগত তথ্য এবং আপনার সমত্ব-বিরোধ হচ্ছে একটা কুদংস্কার মাত্র কিংবা একটা বৃদ্ধিবিভ্রম।

কিন্তু সমত্বের জন্য পার্থক্য দরকার এই স্ত্রের কিছু ব্যাখা। প্রয়োজন। ছই আত্মার মধ্যে সমত্ব আছে বলাতে হুই আত্মা এক এই কথা স্বীকার করা হয় না। কারণ সমত্বের সঙ্গে সঙ্গে বৈষমাই এই হুই আত্মাকে হুই রেখে দেয়। সূত্রাং হুই আত্মার একত্ব বা সমতা অন্তীকার করা যায় না। পার্থক্যের মধ্যেই সমত্বের অন্তিত্ব। তাই বলে পার্থক্য বে সমত্বকে প্রভাবিত

করে না এ কথাও সত্য নয়। এও বলা যায় না যে স্বস্ময়ই স্মন্থ একটা সংযোগসাধিকা শক্তি।

আমরা বলতে পারি যে যা একবার সত্য তা চিরকালই সত্য থাকে কিংবা যা এক পরিবেশ বা প্রসঙ্গে সমান তা অন্য প্রসঙ্গেও সমান। কিন্তু এই নীতি সমর্থন করার ফলে আমরা যেন একটা মারাত্মক ভুল করে না বসি। অবস্থার ভিন্নতায়, সমত্বের মধ্যেও ভেদ উপস্থিত হতে পারে। এবং প্রসঙ্গ ও পরিবেশ দারা সমত্বের তারতম্য হতে পারে, এই কথা আমরা যেন ভূলে না যাই। সমত্ব হল মূলত একটা অবস্তুক ও বিশ্লিষ্ট ভাব বা প্রত্যয় এবং যথন আমরা সমত্বের কথা বলি তখন সমগ্রসন্তার অন্যান্য অংশেব থেকে দৃষ্টি প্রত্যাহার করি। সমত্বের দিক অন্যান্য দিকের মধ্যে এক দিক মাত্র এবং বৈচিত্রা সত্ত্বেও সমত্ব অক্ষতভাবে বিরাজ করে এই আমবা বিশ্বাস কবি। ধরুন একটা নিয়ম আছে: সেই নিয়মেব সঙ্গে কোনো একটা তথ্য মিলছে না, সেই ব্যতিক্রমটাকে যদি অন্য কতগুলো উপলক্ষে বা অবস্থাব প্রভাবে ঘটেছে ৰলে বোঝা যায়, তা হলে নিয়মটা একই আছে এবং সমানভাবেই কাজ করছে, আমরা বিশ্বাস করি। সেইরকম ধরুন চুই ব্যক্তির একটা দিক বা অংশ অভিন্ন; এমত অবস্থায় যতক্ষণ এই অভিন্নতা বজায় থাকে ততক্ষণ আমরা এই হুই ব্যক্তির সমত্বে বিশ্বাস ফরি। অন্য যতরকম পার্থকাই থাকুক এই হুই ব্যক্তির মধ্যে তাদেব যে দিকটা অভিন্ন সেটা যে এক একথা স্বীকার বরতে আমাদের কোনো বাধা থাকে না। আমাদের এই নীতি সম্পূর্ণ নির্দোষ; এবং প্রহেলিকা হওয়া তো দূরেব কথা আমাদেব কাছে মনে হয় নীতিটা কেমন যেন তুচ্ছ। কি অবস্থাবিশেষে প্রযুক্ত হয় তার ওপর এই নীতির মূল্য নির্ভর করে। নীতিটা হল সাবিক বা সাধারণ। সেইজন্য কেবল তার থেকেই কোনো বিশেষ তাৎপর্যপূর্ণ সিদ্ধান্তে আসা যায় না।

এই সার্বিক বা সামান্য নীতিতে সমত্বের সংযোগসাধিকা শক্তির বিষয় কিছু বলা হয় না। ত্টো জিনিসের মধ্যে অভিন্ন অংশটা জিনিস ত্টোকে অন্য কোনো রূপে প্রভাবিত করে কি না এই প্রশ্নের উত্তর এই সূত্র থেকে পাওয়া যেতে পারে না। কারণ একটা জিনিস কিভাবে কাজ করবে, তা তার বিশেষ বিশেষ সম্বন্ধের ওপর নির্ভ্র করবে এবং আমাদের স্ক্রটা কেবল একটা সার্বিক্ বা সাধারণ সূত্র। দৃষ্টাভয়রূপ বলী যেতে পারে যে যখন তুই

জীব এক সঙ্গে বাস করে তখন তাদের মধ্যে সমছের প্রভাবে একটা বৃহস্তর ঐক্য গঠিত হয়তো হয় কিন্তু এই তুই জীব যদি তুই বিভিন্ন যুগে বা কালে বাস করে তাদের সমছ একই থাকবে, কিন্তু ঐ সমছের ফল এক হবে না। সমছের পরিমাণ, প্রকার ও সমছের ক্রিয়া সম্বন্ধীয় প্রশ্নের উত্তর এই সাধারণ, মত থেকে পাওয়ার কথা নয়। সূত্রাং কেন্ট্র যদি এই কারণে আমাদের নীতির বিরোধিতা করেন তাঁর বিকদ্ধতা যুক্তিহীন।

এই পর্যন্ত আলোচনার ফল দাঁডাচ্ছে যে বিভিন্ন জীবান্নার মধ্যে ঐক্য বা সমত্ব একটা তথ্য। তাদের ভিন্ন অন্তিত্ব যতথানি বাস্তব তাদের ভাব ও প্রত্যন্ত্রের অভিন্নতাও ততথানি বাস্তব। কিন্তু এই চিত্তৈক্যের অন্য কোনো প্রকার সাক্ষাৎ ক্রিয়া নেই বলেই মনে ২য়। দেহের মধ্যে দিয়ে পরোক্ষ ভাবে এক জীব অন্য জীবকে প্রভাবিত করে।

ঐকোব কার্যকারী শক্তির সম্বন্ধে আমাদের উল্লিখিত মতেব খানিকটা পরিবর্তন করতে হয় যখন কোনো জীবেব স্থকীয় জীবনের মইণা ঐকোব প্রভাবের বিষয় বিবেচনা করা যায়। প্রত্যেক জীবের অন্তর্জীবনে মানসিক অবস্থাব সমন্থ বা একত্বের একটা কার্যকারী প্রভাব আছে। প্রকৃতির পরিবর্তনের বেলায় যে যান্ত্রিক বা বলমূলক ব্যাখ্যা প্রয়োগ কবা যায় চৈতন্যস্থিত ঘটনার বেলায় সেই ব্যাখ্যা একেবারে পরিত্যাগ করতে হয়।

এখানে প্রকৃতি বলতে চৈতলুজগং থেকে অবিচ্ছিন্ন জড়জগতকে আমি মনে করছি। জড়জগতে সমত্ব ও বৈচিত্রা হুইই আছে কিন্তু জড়জগতের সমত্ব বা বৈচিত্রোর কোনো স্বয়ংক্রিয়তা নেই। অস্তুত জড়বিজ্ঞানের আদর্শ প্রকৃতি এইবকমই, যদিও জড়বিজ্ঞানী কার্যত এই আদর্শ সম্পূর্ণভাবে গ্রহণ করতে পারেন না। এই নীডি-অনুসারে কোনো জিনিসই তার সমত্ব বা ভিন্নতার জন্য অন্য আর-এক জিনিসের কাছে কিছু নয়। কারণ, সমত্ব বা ভিন্নতা তো জিনিসের ভিতরের নিজ ধর্ম; কিন্তু প্রকৃতির জগতে একমাত্র বাহ্মসন্থাই কার্যকরী ও ফলোৎপাদক। কিন্তু তাই যদি সত্য হয় তা হলে প্রভেদ ও অভেদের কোনো অর্থ নেই। এওলোকে প্রকৃতির আঙ্গে নিস্প্রয়োজন অলংকার বলে মনে করতে হয় এবং আরো মনে করতে হয় যে বিজ্ঞানে অলংকারগুলোর কোনো মূল্য নেই। কিন্তু এইরকম দিক্বান্ত সময়োচিত হবে না। কারণ সমত্ব ও বৈচিত্রোর বর্জনে বিজ্ঞানের

অবসান হতে বাধ্য। এদের অবর্তমানে "কেন" প্রশ্ন করা অসম্ভব হরে উঠবে, "যেহেতু" ৰলা বন্ধ হয়ে যাবে। সমত্ব ও বৈচিত্ৰ্যের কার্য সুস্পষ্ট। নিয়মের ছারা যেসব বাহু-সম্বন্ধ সক্রিয় সেগুলোর বর্ণনা দেওয়া হয় এবং পৃথক পৃথক উপাদানগুলোর সঙ্গে এই সাবিক নিয়মের সংযোগ স্থাপন সম্ভবপর হয় সেগুলোর সমত্ব বা বৈচিত্রা দিয়ে। এই দিক থেকে বিচার করলে মনে হয় সমত্ব ও ভিন্নতা নিজ্ঞিয় হলেও পরোক্ষভাবে কার্যকরী ও অপরিহার্য। আমার মতে যান্ত্রিক সৃষ্টিবাদের মর্মকথা এই। কিন্তু যান্ত্রিক সৃষ্টিবাদ প্রকৃতির সর্বাংশে প্রয়োগ করা কার্যত সম্ভবপর হরেছে কি না আমি বলতে পারি না। দৃষ্টান্তস্বরূপ বলছি যে শৃন্যের মধ্য দিয়ে কোনো দ্রবোর গতির ব্যাপারে সমত্বের আপাতপ্রভাবের যথার্থ ব্যাখ্যা কিভাবে সম্ভবপর আমি বলতে পারি না। সাধারণভাবে বলা যায় যে যান্ত্রিক সৃষ্টিবাদ সম্পূর্ণ অর্থশূন্য। কারণ প্রাকৃতিক নিয়মগুলোর স্বরূপ হর্বোধ্য ও অসঙ্গতিতে ভর। প্রত্যেক বিশেষ বিজ্ঞানই এই দোষে হুষ্ট। তবে জডবিজ্ঞানের ক্ষেত্রে এই দোষ চরমে পৌচয়। জড় উপাদানগুলোর ঐক্যবা সমত্ব ষেন তাদের সন্তার বাইরে কতগুলো নিয়মের মধ্যে অবস্থিত এইরকম ধারণা করতে হয়। নিয়মগুলো আর যাই হোক জড় নয়। অথচ জড়প্রকৃতির সারাংশ হল প্রাকৃতিক নিয়মাবলী। সুতরাং এর ফলে জড়প্রকৃতি অজড় হয়ে পড়ে। যাই হোক জডজগতে বাহাবলপ্রভাবেই সব-কিছু সমূৎপঃ হয় এবং বলাৎকারের বিধিই একমাত্র কার্যবিধি। अञ्चত আদর্শের প্রতি পূর্ব আফুগত্য রাখতে হলে বলতে হয় প্রাকৃতিক জগতে ঐক্য বা পার্থকোর কোনো প্রভাব নেই।

কিন্তু চৈতন্যের রাজ্যে প্রবেশ করলে অন্য রকম দেখা যায়। সেখানে যান্ত্রিক সৃষ্টি যে একেবারেই নেই তা নয়, এবং মনোরাজ্যের যে যে অংশে যান্ত্রিক সৃষ্টি অচল সেই সেই অংশেই যে ভাবিক সৃষ্টি সত্য, তাও নয়। যেমন সুখতৃঃখ বোধের কার্যরীতি যান্ত্রিকও নয় ভাবিকও নয়। কিছু মনোবিল্লায় কার্যত একছের শক্তি বা কার্যকারিতা ন্যুনাধিক মেনে নিতে হয়। কোনো কোনো মদোবিদ্ এই শক্তিকে অনিচ্ছার সঙ্গে বাবহার করেন এবং কেউ কেউ এই শক্তি যে ব্যবহার করছেন তা অস্বীকার করেন। কিছু এই শক্তিকে না মেনে মনোজগতের ঘটনাবলী ব্যাখ্যা করা যায় না।

সান্ধি। জ্বনিত জ্বন্ধুৰের ব্যাপারের বিষয় চিন্তা করা যাক। এই ব্যাপারে এখন যা মনেব মধ্যে ঘটছে তা জার একটা ঘটনা যা পূর্বে ঘটেছিল তারই জন্য, এবং বর্তমান ঘটনা ঘটছে যেহেতু একটা ঐক্য বা সমত্ব অতীত ঘটনাব সঙ্গে বর্তমান ঘটনাকে সংযুক্ত করে রেখেছে। অর্থাৎ চৈতন্মের মধ্যে অবস্থিত জতীতের অসুষক্ষটা একটা নিয়ামক শক্তিরূপে পরিণত হয়েছে। অতীত ঘটনাব সঙ্গে কোনো এক দিকে বা স্থলে ঐক্যেব জন্মই বর্তমানের ঘটনা ঘটেছে। এইভাবেই নানাবকম অভ্যাস মনেব মধ্যে গড়ে ওঠে। দেহের অভ্যাস একটা সন্দেহজনক উপমা মাত্র। যেখানে অতীত ও বর্তমানের কিয়া কোনো এক আভ্যন্তবীণ ঐক্যেব উপব প্রতিষ্ঠিত নয সেখানে অভ্যাস শব্দেব কোনো অর্থ থাকে না। এই কাবণেই আমবা বলতে পাবি যে আত্রা মূখ্যত নিজেই নিজেব নিয়ম এবং আত্রাব নিজত্ব অতীত ও বর্তমানের ঐক্য দাবা গঠিত। প্রকৃতিব মূলতত্ব যেমন প্রকৃতিব বাইবে অবস্থিত, আত্মাব মূলতত্ব তেমন আত্রাব মধ্যে নিহিত। এই কৃষ্টিভঙ্গি অবলম্বন করতে হয়।

কিন্তু সঙ্গে সঙ্গে আমি স্বীকাব কবি যে উপযু্ ক্ত মতে প্রচুব দোষ আছে। কোনো জিনিস অতীতে ছিল, সেইজন্য এখন আছে এই মত শেষ পর্যন্ত সমর্থন কবা অসম্ভব। এবং আস্থাব বেলায় এই আপত্তি গুই দিক থেকে তোলা যেতে পাবে। প্রথমত ১০ মনে ককন আমাব পুবাতন দেহেব পবিবর্তে আমাব এ দেহের মতো একটা নব দেহ নির্মিত হযেছে। এই নবদেহের সঙ্গে সঙ্গে আমি যা-কিছুকে আমাব আত্মা বলে জানি সবই চলে যাবে। কারণ আমি মেনে নিয়েছি যে আত্মা দেহেব নিষ্প্রযোজন আত্রবণ মাত্র নয়। এই স্থলে স্মৃতি ও অনুষঙ্গেব সমন্থ সত্ত্বেও একথা বলা যাবে না যে আত্মা ছিল বলে এখন আছে। ববঞ্চ আমাদেব বলতে হবে যে আত্মা আছে বলেই এক অর্থে ছিল। এই কাল্পনিক দৃষ্টান্ত দিয়ে প্রকাবান্তবে স্থভাব বলতে কি বোঝা যায় সেই প্রশ্নটা আবাব উত্থাপন কবাই আমার উদ্দেশ্য। আমরা দেখছি যে দেহ ও আত্মা নামক গুই পৃথক ও কৃত্রিম সন্তাকে স্বীকার করে স্বভাবের কোনো অর্থ পাওয়া যায় না। দেহ ও আত্মার ভিন্নত্ব অতিক্রম না করতে পাবলে স্বভাবের স্বরূপ বোঝা যায় না।

বিতারিক ভিতর খেকে দেখলেও বোঝা যায় যে আত্মার ঐক্যের মনোবিতাবিষয়ক ধারণাও একটা আপসের ওপর প্রতিষ্ঠিত। ত্মরণশীলতার
ছই দিক বিবেচনা করলেই এই ব্যাপারটা সুস্পইট হয়। এক দিকে অতীত
ঘটনা আমাদের জীবনে ঘটেছে বলেই ত্মরণের উদ্ভব অপর দিকে আমার ত্মৃতি
বর্তমানে আমার জীবনে যা ঘটছে তার থেকে সৃষ্টি। কারণ আমি বর্তমানে
যা তার উপর আমার ত্মৃতি হল সর্বাংশে নির্ভরশীল। এই সৃষ্টিকিঃ আবার
ত্মৃতিকে অভিক্রম কবে ভাবজগং গডে চলেছে। ছটো ঘটনা কোনো অতীতে
এক সঙ্গে আমার জীবনে ঘটেছিল, সেইজন্য সেই ঘটনাদ্বয়ের সংযোগকে
সত্য বলে গ্রহণ করা চলে না। চিন্তা দ্বাবা অবান্তবকে বর্জন করে আমরা
সেই আদর্শ ভাবলোকের দিকে অগ্রসর হই যেখানে একাংশ অন্য অংশেব
সঙ্গে ও সমগ্রেব সঙ্গে একতাবদ্ধ। এই আদর্শ আমবা সম্পূর্ণরূপে বান্তবে
পবিণত কবতে পারি না। তবে এই আদর্শই সত্যনির্ণয়েব মানদণ্ডরূপে
ব্যবহৃত হয়। (পঞ্চদশ অধ্যায় দ্রন্টব্য) এই মাপকাঠিতে বিচার কবলে
মনোবিত্যাবিষয়ক ঐক্যের ধারণাও গহিত বলে পবিত্যাগ করতে হয়।

সমগ্র কার্যকারণসূত্রে আবদ্ধ দৃশ্যমান জগং, দেহ ও আত্মা সবই হল কভগুলো অসম্পূর্ণ ভাব বা ধাবণা। এইসব ধারণা দিয়ে পরমার্থকে বিচার কবা চলে না। এইসব ধারণাব কোনে। টাই স্বয়ংসম্পূর্ণ ও সামঞ্জস্থপ্ নয়। ব্যবহারিক জগতেব পক্ষে ধারণাগুলো উপযোগী বটে; কিন্তু পারমার্থিক বিচাবে এইসব ধারণাব মধ্যে অসংখ্য অসংগতি। আমবা দেখেছি যে দেহের ঐক্য নেই এবং দেহ হুর্বোধা, আত্মাব অন্তর্নিহিত ঐকা একটা আপস মাত্র। দেহ ও আত্মা হুটোই হচ্ছে অবভাস এবং হুটোই পারমার্থিক বিচাবে অসত্য। তবে অসত্যেব মাত্রা বা তাবতমা আছে। জডজগতেব তুলনায় আত্মা কম অস্ত্য। কারণ পরমার্থের স্বয়ংসম্পূর্ণভাব ধর্ম দেহের চেযে আত্মায় বেশি প্রকাশিত।

আমাদের বিচারের ফল এইবার সংক্ষেপে বর্ণনা করা যাক। দেহ ও আত্মা চুটোই ব্যবহারিক বা আপাতশ্বীকত ও অবভাসিত সন্তা। ঔপপত্তিক বিচারের সুবিধার্থে হল দেহ ও আত্মার পৃথক সন্তার্নপে ধারণা; কিছু বিলিষ্ট-রূপে দেহ ও আত্মার ধারণার মধ্যে প্রচুর অসংগতি আছে। আত্মার চেয়ে দেহের সন্তা উচ্চতর, এইরকম ধারণা আন্তঃ। দেহ ও আত্মার মধ্যে সমবায়- শব্দ সভ্য নর; দেহের একপক্ষীয় জিয়াও মিধ্যা; নিজ্ঞিয় আশ্বার ধারণা আর্থন্তা। বিভিন্ন আশ্বার মধ্যে সংযোগস্থাপন হচ্ছে দেহের সাহাযোই সম্ভবপর; কিন্তু বিভিন্ন আশ্বার মধ্যে ভাবগত ঐকা বা সমত্ব আছে। জীবের মানসিক জীবনের অভ্যন্তরে ঐক্যের ক্রিয়া বা প্রভাব অস্বীকার করা চলে না। সর্বশেষে আমরা দেখেছি যে আমাদের শ্বমস্তাগুলোর পূর্ণ সমাধানের জন্য দেহ ও আশ্বা নামক সন্তার বিনাশ বা দ্রবীকরণ অবশ্যন্তাবী। যতক্ষণ এই তৃই সন্তার পৃথক ও প্রতীয়মান সন্তার রাজ্যে আমরা থাকি ততক্ষণ সমস্তাগুলোও আমাদের কামড়িয়ে ধরে থাকে, ছাতে না।

চতুৰিংশ অধ্যাব

সত্য ও সতার মাত্রা

পূর্ববর্তী অধ্যামে সতা ও সত্তার মাত্রার প্রশ্নের সঙ্গে আমাদের একট্ট্র পরিচয় হয়েছে। বর্তমান অধ্যায়ে এই বিষয়ে আমাদের ধারণা পরিষ্কার করবার চেন্টা করব। সম্পূর্ণরূপে ও বিশদরূপে এই বিষয় আলোচনা করতে গেলে আমাদের অনেকদূর যেতে হবে। কিভাবে জড ও আধ্যাদ্মিক জগৎ পরমার্থের প্রকাশের বিভিন্ন অবস্থা বা মাত্রা তাই দেখতে গেলে একটা পূর্ণাক্ষ তত্ত্বশাস্ত্র রচনা করতে হবে। এরকম তত্ত্বশাস্ত্র সৃষ্টি করবার অভিলাষ আমার নেই। আমি নিত্যবস্তু সম্বন্ধে একটা নির্দোষ ও সাধারণ ধারণা দিতে চাই এবং এই ধারণার প্রতিপক্ষে যেসব আপত্তি ও অসুবিধা আছে সেগুলোর নিরসন করতে চেন্টা করব। নিত্যবস্তুর সম্বন্ধে পরিষ্কার ধারণা করবার জন্য উচ্চতর ও নিয়তর প্রকাশের ভাবকে সমর্থন করতে হয় ও এই প্রকাশের অর্থ ব্যাখ্যা করতে হয়। এই বাপদেশে আলোচনা করবার সময় চিস্তনের স্বন্ধপ সম্বন্ধে আমাকে আর-একবার আলোচনা করতে হবে। (পঞ্চদশ ও যোভশ অধ্যায় দ্রন্টব্য)

পরমার্থ পরমার্থরূপে অর্থাৎ স্বরূপত হল মাত্রাহীন। পূর্ণতার কোনো মাত্রা বা তারতম্য হতে পারে না। (বিংশ অধ্যায় দ্রস্টব্য) কিন্তু প্রজীয়মান ও ব্যবহারিক জগতে তারতম্যের অর্থ ও প্রয়োগ আছে। কেউ হয়তো আমাদের শ্বরণ করিয়ে দিতে চাইবেল যে কালেরও পরমার্থের পূর্ণতার মতন মাত্রাহীন চরমত্ব আছে। কোনো জিনিস হয় কালের প্রবাহের মধ্যে আছে কি বা নেই। অন্তিত্ব বা অনন্তিত্বের কোনো তারতমা নেই। এই দৃষ্টিতে, আমরা মনে করি যেন কালের ধারার মধ্যে অন্তিত্বই হল পারমার্থিক বা বাস্তব অন্তিত্ব। ব্যবহারিক জগতেও বিশেষ কয়েকটা উদ্দেশ্যে এইরকম ধারণা মার্জনা করা যায়। কিন্তু এই ধারণা অসত্য ও অগ্রাহ্থ। একটা জিনিসের অন্তিত্ব ও অনন্তিত্বের তারতম্য হয়তো নেই, কিন্তু জিনিসটার কতথানি অন্তিত্ব আছে তার তারতম্য আছে। একটা জিনিস তার সাক্ষাৎ উপস্থিতির জোরে অন্তিত্ববান হতে পারে; আবার তার প্রভাব প্রতিপত্তি ও আপেক্ষিক গুরুত্বের বলে অন্তিত্ববান হতে পারে। এইজন্য শেষ পর্যন্ত 'অন্তিত্ব থাকার' অর্থ কি আমরা সহজে বোঝাতে পারি না। সব জিনিসেরই সমান অন্তিত্ব আছে এই বাক্যে কেমন যেন একটা অসত্যাভাস আছে।

আমরা অনেক আগেই লক্ষ্য করেছি যে তত্ত্বিচারে চরম দৃষ্টিভঙ্গির একদেশদর্শিতা টেকে না। কালিক তথ্যগুলোকে প্রধানত ভাবের সৃষ্টি বলেই আমরা দেখতে পেয়েছি। কালের পর্যায়ের সন্তা আপেক্ষিক ও আবভাসিক। কারণ কাল নিতা বা পারমার্থিক পদার্থ নয়। প্রত্যেক অবভাসিত সন্তার মতন কালেব সন্তারও তারতমা আছে। সতাকেও অবভাস বলতে হয়। কারণ সতা আর বস্তু এক নয়। সত্য একটা বর্ণনা মাত্র। সত্যেরও ন্যুনাধিক্য বা তারতমা আছে। সুতরাং কালিক তথ্যের স্পর্ব হুক্কারকে উপেক্ষা করে আমরা আমাদের বিচারে অগ্রসর হতে পারি।

চিন্তন-প্রণালীর মৌলিক রূপ আমরা পূর্বেই উদ্ঘাটন করেছি। মুখ্যত "কিম্" কে "তং" থেকে বিশ্লেষ করার ব্যাপারটার নাম চিন্তন বা ভাবনা। চিন্তন-ক্রিয়ার মূল তত্ত্বই এই দ্বিধাবিভক্তি বা পৃথককার। চিন্তন-ক্রিয়ার কাজ হচ্ছে তথ্য গড়া নয়, তার কাজ ভাব গড়া। চিন্তনের মূল ব্যাধিই দ্বিধাকরণ এবং এই ব্যাধির প্রশমকল্পে দ্বিধাকরণকেই ঔষধন্ধপে ব্যবহার করা হয়, দ্বিধাকরণকে অন্তিম পর্যন্ত ঠেলে দেওয়া হয়। চিন্তনের আদর্শ, ভাবসমূহের এমন এক বিশ্লাব বা শৃঞ্জলা যার মধ্যে সমন্ত ভাব সম্পূর্ণতা ও সামঞ্জক্ত লাভ করে এবং চিন্তন স্বারা এমন ভাবশৃঞ্জলাকে অবশেষে আমন্ত্রা প্রমার্থের

প্রতি প্রয়োগ করতে চাই যার সঙ্গে পরমার্থের কোনো বিরোধ না হয়। এই আদর্শকে কার্যে পরিণত করতে সক্ষম হতে হলে চিস্তনকে আস্মহত্যা করতে হয় তা আমরা পূর্ববর্তী এক অধ্যায়ে দেখেছি। সত্যের পক্ষে লক্ষ্য ও অর্থের মধ্যে সামঞ্জন্ম সাধন করা অসম্ভব, যদি সত্যে আমরা ব্যাপনা বা লক্ষ্যেকে দ্যোতনা বা অর্থের সামিল ও দ্যোতনা বা অর্থকে ব্যাপনা বা লক্ষ্যের সামিল করতে চাই। শেষ পর্যন্ত উদ্দেশ্য ও বিধেয়, বিশেষ্য ও বিশেষণের মধ্যে একটা অবচ্ছেদ থেকেই যায়; এই অবচ্ছেদ চিস্তনের ব্যর্থতা প্রমাণ করে। কিন্তু এই অবচ্ছেদের হানিতে চিন্তনেব নিজ বৈশিষ্ট্যেরও লোপ পায়।

এই কথা অন্যভাবে বলতে গেলে আমর। বলতে পারি যে প্রত্যেক নিরুপাধিক ও নিশ্চয়াত্মক অবধারণই অসত্য। শেষ পর্যন্ত উদ্দেশ্য বা বিশেষ্য এবং বিশেষ বা বিশেষদের কোনোটারই পক্ষে অপবটার সমান হওয়া অসম্ভব। চিন্তনের আদর্শ এই নিরুপাধিক নির্ণয় বা অবধাবণ : কিন্তু নিরুপাধিক অবধারণে তর্কপদসমূহ ও সেগুলোর অন্তর্নিহিত সম্বন্ধের লুপ্তি ঘটে। সেই-জন্য প্রত্যেক সত্য অবধারণই সোপাধিক : এই অবধারণেব অন্তর্গত বিধেয়ের মথার্থতা কতগুলো বিশেষ অবস্থা বা উপাধিব ওপব নির্ভবশীল এবং সমস্ত বিশেষ অবস্থা বা উপাধিক অন্য আর একটা বিধেয়ের দ্বাবা বর্ণনা করাও সম্ভবপর নয়।

সেইজন্য প্রত্যেক অবধারণ বা নিরূপণই সোপাধিক : সোপাধিক এই অর্থে যে যা প্রকাশ করা হয় এই অবধাবণে তা অসম্পূর্ণ। প্রত্যেক অবধারণের সংশ্লিষ্ট অন্যান্য উপাধি-সমষ্টির জ্ঞান অসম্ভব। সংশ্লিষ্ট সমস্ভ উপাধিব সম্বন্ধে যথন আমাদেব জ্ঞান নেই তথন চরম সত্য প্রকাশ করবার জন্য আমাদের অবধারণকে কতদূর পরিবর্তন করতে হবে তা আমরা বলতে পারি না। তবে সংশ্লিষ্ট উপাধির ওপর নির্ভবশীলতাব জন্য আমাদের বিধেয়ের পরিবর্তন অবশ্রম্ভাবী; কিন্তু এই পরিবর্তনের স্বরূপ ধারণা করা আমাদের ক্ষমতার বাইরে। এমন পবিবর্তন প্রয়োজন হতে পারে যার ফলে বিধেয়ের নিজ বৈশিষ্ট্যই চলে যেতে পারে, বিধেয়ের সম্পূর্ণ রূপান্তর ঘটতে পারে অন্যান্য অবস্থার সান্নিধ্যে এবং সহযোগে। এই দিক থেকে দেখলে বিধেয়াটাকে অপরিবর্তিত অবস্থায় আমাদের অংশত মিধ্যা বলে গ্রহণ করতে হয়। আমরা যা কিছু বলি বা নিরূপণ করি সবই একটা বিরাট অজ্ঞতার পটভূমিকার

মধ্যে। সুতরাং আমাদের সমস্ত বিচার ও নির্ণয় সোপাধিক, আমাদের সমস্ত "অন্তি" বস্তুত "স্থাৎ" মাত্র।

উপযুক্ত দিদ্ধান্তে এসে আমরা এই বুঝতে পারি যে সত্য ও অসতা সবসময় মিলে ও মিশে থাকে। এমন কোনে। সভ্য নেই যার মধ্যে মিখ্যার ছায়া নেই এবং এমন কোনো মিথ্যা নেই যার মধ্যে সভ্যের স্পর্শ একটুকুও নেই। সত্য ও মিখ্যা হুটোই পরিমাণগত ব্যাপার; এছুটোর তারতম্যের প্রশ্নই হচ্ছে প্রধান প্রশ্ন। কতগুলো অর্থে বা উদ্দেশ্যে আমাদের চিন্তনকে সমাক মিখ্যা বলে ধরে নেওয়া যায়, আবার অহা কতগুলো উদ্দেশ্যে তাকে সম্পূর্ণ ভ্রমহীন বলে মেনে নেওয়া যায়; কিন্তু প্রমার্থের মানদণ্ডে বিচার কবলে আমাদের সত্য ও মিথাাব তারতমা আছে, আমাদের অবধারণ ব। নির্ণয কখনো প্রমন্ত। হতে পাবে না, আমরা কেবল বলতে পারি আমাদের বিচার ন্যায়্য ব। প্রামাণিক কি না; বিচাবে ন্যায়তার বা প্রামাণ্যেৰ কমবেশি নিয়েই আমাদেৰ তপ্ত থাকতে হয়। অবশ্য ক্যায্যতাকে আমি শুধু অর্থক্রিয়াকারিছেব সাথে সামিল কবি না; প্রমস্তা ও প্রমস্তার ধর্ম কতখানি আছে আমাদের অবধারণ বা বিচারে তার দ্বাবা ঐ অবধারণের প্রামাণিকতা বা ন্যায়তা নির্দিষ্ট হয়। আমাদের অবধাবণে যে পরিমাণ প্রমুস্তার ধর্ম গাকে তার ওপর নির্ভর করে ঐ অবধারণ আমাদের জীবনে কি মাত্রায় বা পরিমাণে প্রমন্তার স্থান অধিকার করবে। চুটো অবধারণের মধ্যে ষেটাকে কম সংশোধন করা প্রয়োজন সেটা হল নিত্যবস্তুব প্রকৃষ্টতর প্রকাশ। পরমস্ভার সঙ্গে সামঞ্জন্ত যে অবধারণের যত অধিক সেই অবধারণ তত বলবান। প্রকারান্তরে এই তত্ত্বটাকে আমরা এইভাবে প্রকাশ করতে পারি; একটা অবধারণকে পরমার্থে পরিণত করতে হলে তার যে পরিমাণ পবিবর্তন দরকার তার দারা সেই অবধারণের সভ্যের পরিমাপ করা যায়। যেখানে পরিবর্তন কম দরকার সেইখানে স্ত্যু বেশি, এবং যেখানে পবিবর্তন বেশি দরকার সেখানে স্ত্যু কম।

আমর। এখন ব্রতে পারছি যে, সব সত্য আপেক্ষিক ও অসম্পূর্ণ। এইবার আমাদের এখন দেখতে হবে কি ভাবে সব অসম্পূর্ণ সত্যই অংশত সত্য। এক,দিকে যেমন পরমসভাের মানদণ্ড দিহৈ বিচার করকে আমাদের দত্যে সৰ সময়ই খাটতি দেখতে পাই, অন্য দিকে এও ঠিক যে প্রত্যেক দত্যেই আমরা পরমসত্যের মান রক্ষা করতে চেফা করি। সর্বপ্রথমে সেইজ্ঞ সত্যের মান কি সেই বিষয়ে অনুসন্ধান করা যাক।

পত্য ও সন্তার পূর্ণতার মান বা আদর্শ একই। এছটোর পূর্ণতা হল এদের সদর্থক ও স্বাবলম্বী অদ্বিতীয়তায়। অন্ধিতীয়তা বা ব্যক্তিতার অর্থ আমি বিংশ অধ্যায়ে বোঝাতে চেষ্টা করেছি। তুই ভাবে ব্যক্তিতার প্রকাশ। আভান্তরিক সমন্বয় ও সর্বগ্রাহিতা হল অদ্বিতীয়তা বা ব্যক্তিতার হুটো দিক; এবং এই ছই দিকই সত্যে আছে। এবং সমন্বয় ও সর্বগ্রাহিতা হচ্ছে একই তত্ত্বের হুই বিভিন্ন অংশ। কোনো তথ্যেব অন্তদ্ধ ন্দ্রের কারণ হচ্ছে সেই তথ্যের অন্তর্নিহিত ঐক্য। এই ঐক্যের জন্ম বিভিন্ন অংশের মধ্যে সংঘর্ষের উৎপত্তি হয়। এই ক্ষেত্রে সমন্বয় লাভের জন্ত রহত্তর শৃঙ্খলার মধ্যে সংঘর্ষশীল তথাগুলোর পুনবিত্যাস দরকার হয়। সমন্বয় ও সংকীর্ণতা পরস্পরবিরোধী। যে তত্ত্ব বা তথ্য সর্বগ্রাহী নয় তার অভ্যস্তরে অসংগতি থাকতে বাধী। এবং এইরকম হওয়ার কাবণ খুব স্পষ্ট। যা কিছু এই তথ্যের মধ্যে অন্তর্ভুক্ত হতে পারে না তাই সমগ্রতার আহ্বানে বাফ সম্বন্ধ দার। বন্ধ হয়। এই বাফ সম্বন্ধগুলো এক দিক থেকে তথ্যের বাইবে থেকে যায়; অন্য দিক থেকে <u>रमञ्जला वाहेरत थाकरक भारत ना। कातन, मन्नरक्षत धर्महे हरू मन्नक्ष-</u> পদধ্যকে প্রভাবিত করা এবং প্রভাবিত করে সে-চুটোর সন্তার মধ্যে প্রবেশ কবা। যে সম্বন্ধের দ্বারা সসীমের অন্তিত্ব গঠিত হয় সেই সম্বন্ধ সসীম সত্তা থেকে ভিন্ন এবং সসীম সন্তার সঙ্গে অভিন্ন হুইই। সসীমের স্বভাব সেইজন্যই হল তুরারোগাভাবে পরাবলম্বী। সসীমের ধর্মই হচ্ছে নিয়ত তার শীমার বাইরে গিয়ে বিদেশ থেকে একরাশ সম্বন্ধ নিজের ভিতরে নিয়ে আস। বাইরে থেকে সাম্ভ হওয়ার মানেই হল ভিতর থেকে অশান্ত হওয়া। এবং সসীম বস্তু যত কুদ্রতর হবে ততই তার অন্তর্নিহিত সম্ভার দ্রাস ঘটবে; শেষ পর্যন্ত এমন এক অবস্থায় পৌছনে। যাবে যখন বাহু সম্বন্ধ-গুলোকে আর কোনো অর্থে আভ্যন্তরীণ অংশ বলে গ্রহণ করা কঠিন হয়ে পড়বে। আবার অন্য দিক থেকে সসীম বস্তু ষত বৃহত্তর হবে তত তার অন্তৰ্নিহিত সমন্বয় অধিকতর হবে ও বাহ্ন সম্বন্ধগুলো ভত তার অন্তৰ্নিহিত ক্তার অংশ হয়ে উঠবে। এইভাবে ছোটোর সভা নষ্ট হয়, ৰছোর সভা

পুষ্ট হয়। ব্যাপক্তর সন্তার পক্ষে আরো অধিকতর সংগতিপূর্ণ ব্যক্তিতালাভ করা সহজ; এইরকম সন্তার নিজের মধ্যেই তার স্বভাব গড়ে ওঠে এবং বিভিন্ন অসংগতিগুলো এইরকম সন্তার মধ্যে একটা বৃহত্তর শৃষ্পলার অস্তর্বর্তী হয়ে উচ্চতর ঐক্য সৃষ্টি করে। আমরা এখন দেখতে পাচ্ছি যে ব্যাপকতা ও সমন্বয় এই ত্টো হল একই তত্ত্ব; ব্যাপকতা হচ্ছে সমন্বয়ের অমুকূল এবং সমন্বয় হচ্ছে ব্যাপকতার অমুকূল। অবশ্য কার্যত আমরা এই তত্ত্ব ত্টোকে পৃথক করে দেখি ও রাখি।

সর্বগ্রাহিতা ও পূর্ণ আত্ম-সংগতির থেকে দূরে থাকারই দরুন সন্তা ও সভার হাস হয়। তুটো আপাত্মীকত ও অবভাসিত সন্তার মধ্যে যেটা ব্যাপকতর ও অধিকতর সামস্ক্রস্থূর্ণ সেইটাই অধিকতর বাস্তব। কারণ এই সন্তা সর্বগামী ব্যক্তিতার নিকটতর এবং এইরকম সন্তার পূর্ণ তার জন্ত অল্পসংখ্যক সংশোধন দরকার। যে সতা ও তথাকে পরমসতা ও পরমতথা পরিণত করতে অল্পতর সংশোধন ও সংযোজন করবার সেই সতা ও তথ্য অধিকতর সত্য ও বাস্তব। সত্য ও সন্তার মাত্রা নির্ধারণ করবার এই হচ্ছে একমাত্র মান। নিত্যবস্তুর ধর্ম অধিকতর পরিমাণে থাকার অর্থণ্ড যা, বস্ত্বসন্তার অধিকতর পরিমাণ থাকার অর্থণ্ড তাই।

ভ্রমান্ত্রক জ্ঞান নামক অধ্যায়ে মিশ্যা অবভাস কিভাবে সতো পরিণত হতে পারে তা আমরা দেখিয়েছি। সংযোজন বা পরিপ্রণ ও পুনর্বিক্তাস এই ছই প্রণালী অবলম্বন করে মিথ্যা অবভাসকে সত্যে উন্নীত করা হয়। বস্তুর প্রতি আরোপিত যে ধর্ম পুনর্বিক্তন্ত হওয়ার পরও বস্তু কর্তৃক আশ্রীকৃত হয় না সেই ধর্মকে সম্পূর্ণ ভ্রম বলা চলতে পারে। এবং এইরকম চরম ভ্রম থাকার সম্ভাবনা নেই। যাকে আমরা ভ্রমান্ত্রক জ্ঞান বলি, সেটা যখন সত্যে পরিণতি লাভ করে তখন তার নিজরূপ অন্তর্হিত হয় ও তার স্বকীয় বৈশিষ্ট্য নক্ট হয়, একমাত্র এই অর্থেই সম্পূর্ণ ভ্রম সম্ভবপর। কিছু এইরকম ব্যাপারও একমাত্র নিক্ষত্রক সভাের বেলায় ঘটে। তা হলেই এসে যাচ্ছে যে তছ্বিজ্ঞায় সতা ও মিধ্যার মধ্যে কোনো চরম ও নির্দিষ্ট সীমারেখা নেই। প্রত্যেক নির্ণরের সম্বন্ধেই এই প্রশ্ন করতে হয় যে পরমসতারূপে পরিণতি লাভ করতে হলে এই নির্ণরের কি পরিমাণ পরিবর্তন প্রশ্নোজন ও পরিবর্তনের পর এই নির্ণরের কতটুকু টিকে থাকে। অর্থাৎ এই নির্ণরে বা অবধারণে যে

বিশেষণ প্রয়োগ করা হচ্ছে তার কতথানি শেষ পর্যন্ত টিকবে। যেটুকু অবশিষ্ট থাকে কিংবা শেষ পর্যন্ত টেকে তার ওপরই প্রত্যেক স্থলে সত্য ও সম্ভার মাত্রা নির্ভর করে।

আপত্তি উঠবে যে এমন অবধারণ আছে যার সত্যিকারের কোনো অর্থ নেই এবং এমন ভাব বা চিম্ভন আছে যেগুলো স্বপ্নেও আমরা বিশ্বের প্রতি প্রয়োগ করতে চাই না। স্বতরাং এইসব অধ্ধারণ বা ভাবের সত্যমাত্রা হচ্ছে শৃন্য। এই ভাবগুলো যেন বিশ্ব থেকে সম্পূর্ণ বিচ্ছিন্ন একপ্রকার বিকৃতি भाव: मध्यमा विश्ववाश्रामा काता निक्रश्य वा व्यवधावय नग्न। এह ষ্মাপত্তিটা একটা ভ্রান্তির ওপর প্রতিষ্ঠিত। ১ সদর্থক বা ভাবাম্মক ও অসদর্থক বা অভাবাত্মক যেরূপ অবধারণই হোক না কেন এবং অবধারণটা প্রথমদৃষ্টিতে যত চপল ও নিরর্থকই মনে হোক না কেন, প্রত্যেক অব-ধারণেই বিশ্বের কোনো ন। কোনো অংশ সম্পর্কে কিছু না কিছু বলবাব অভীপ্স। থাকে, এবং যে ভাবকে আমব। আরোপ কবি ত। একেবারেই ভ্রান্ত হতে পারে না। তবে যে অর্থে একটা ভাবকে আরোপ কবা হয়েছে সেই অর্থে চরমসত্য না হযে সম্পূর্ণ রূপাস্তরিত অর্থে ভাবট। চবমসত্য হতে পারে। ২. প্রত্যেক চিন্তনই স্বরূপত একটা নির্ণয় রা অবধারণ। কারণ প্রত্যেক চিন্তনেই আমরা বস্তুসন্তার কোনো না কোনো দিকেব গুণ নির্ধা-রণ করি। প্রশ্ন করা, সংশয় পোষণ কবা, প্রস্তাব কবা, কিংবা কেবল ভাব পোষণ করার ব্যাপার ও স্পষ্টত অবধারণ করার ব্যাপাবেব মধ্যে পার্থকা আছে, নিশ্চয়ই। কিছু এই ব্যাপারগুলোব স্থরপ বিচাব কবলে অন্যরকম দিদ্ধান্তে আসতে ২য়। যখনই আমরা কোনো ভাবের দ্বাবা বস্তুসন্তার উল্লেখ করি তা সে জ্ঞানতই হোক, কিংবা অজ্ঞানতই হোক, নির্দিউরূপেই **रहाक किः**वा अनिर्मिष्ठ ऋत्भिष्ट हाक, ज्थनहे जामता जवशायत श्रवुख हहे। এই দিক থেকে বিচাব কবলে সর্ববিধ চিন্তনক্রিয়াই হচ্ছে অবধারণক্রিয়া। চিন্তনক্রিয়া যেই আরম্ভ হয় অমনি ইন্দ্রিয়জ প্রত্যক্ষ সংবেদনের ঐক্য ভেঙে ছুটুকরো হয়ে যায়: এর ফলে ধর্মী অংশত ভাবগত বস্তু হয়ে ওঠে ও তার ধর্মের মধ্যেও পরিবর্তনের প্রয়োজন লক্ষিত হয়। তৎসম্ভেও চিন্তনের মৌলিক বৈশিষ্টাটা পরিবর্তিত হয় না। তবে অনেক সময় চিন্তনে বাস্তব জগতের প্রতি উল্লেখটা থাকে নিবিশেষরূপে ও অনিদিউরূপে। ধর্মীর সঙ্গে দামঞ্জ

আনবার জন্ত ধর্মকাপী ভাবটার যে পরিবর্তন বা রূপাস্তর প্রয়োজন এই কথা দব সময়ই আমাদের কাছে স্পট নয় এবং কথনো কখনো এই কথা আমাদের কাছে সম্পূর্ণ অস্পট । বাস্তবজগতের প্রতি উল্লেখহীন ভাব বা চিস্তন হচ্ছে এক নিরালম্ব ও বায়বীয় শূন্ততা মাত্র। প্রত্যেক চিস্তনেই আমরা বিশ্বের বা নিত্যবস্তুর কোনো না কোনো এক দিক বা অংশের সঙ্গে সংযুক্ত।

আমার আগেকার দিদ্ধান্তটা কেমন যেন লোকমতবিরুদ্ধ। যেসব বিষয় কেবল কাল্পনিক পেণ্ডলোকে বাস্তবজ্ঞগৎ বা বিশ্বসন্তার অংশ বলে আমরা কখনো স্থাকার করি না। আমরা এরকম ভাবগুলোকে বস্তুজ্ঞগৎ থেকে ভিন্ন করে রাখি। কিন্তু একটু গভীরভাবে চিন্তা করলে বোঝা যায় যে আমাদের পূর্বকী সিদ্ধান্তটা সত্য। কাল্পনিক ভাবগুলোও এক অর্থে বাস্তবজ্ঞগতের অংশ। কিন্তু এইরকম ভাবগুলোকে বাস্তবজ্ঞগতের অংশরপে বিবেচনা করবার সময় ক. বাস্তব জগতের কোন্ প্রদেশে সেগুলোর অবস্থান এ সম্বন্ধে আমরা অল্পবিস্তব্ধ অবহিত থাকি এবং খ- এই ভাবগুলোকে চরমসতো পরিণত হতে কি পরিমাণ সংশোধন দরকার তারও একরপ ধারণা আমাদের থাকে। এইবার এই চুটো ধারণার তাৎপর্য কি আমরা আলোচনা করে দেখব।

ক প্রথম ধারণাটার সম্বন্ধে বিচার করবার সময় আমরা ত্মরণ করব যে যদিও অন্তবে বিশ্ব আমাদের কাছে এক তথাপি যেভাবে বিশ্ব আমাদের কাছে সচরাচর প্রতীয়মান হয় তার মধ্যে নানা অংশ, নানা দিক, নানা খণ্ড, নানা লোক বা ক্ষেত্র আচে এবং এই বিভিন্ন অংশ বা ক্ষেত্রের মধ্যে কোনো দৃশ্যমান সংযোগসূত্রও খুঁজে পাওয়া যায় না। এ তো সর্বজনবিদিত সত্য যে শিল্পে, ধর্মে, চরিত্রনীতিতে, বাণিজ্যে, রাষ্ট্রচিন্তায় বা জ্ঞানসাধনায় আমাদের প্রত্যেকের নিজ নিজ ক্ষেত্র বা জগং থাকতে পারে, এমন-কি পরত্পর সংযোগহীন একাধিক ক্ষেত্র বা জগংও আমাদের থাকতে পারে। আমরা লক্ষ্য করি না যে, এইসব বিভিন্ন জগতের মধ্যে প্রায়শ বৃদ্ধিগ্রান্থ কোনো ঐক্যবন্ধন নেই। কোনো ব্যক্তির জগতের বিভিন্ন অংশের মধ্যে সত্পূর্ণ ভাষসত্মত ঐক্য থাকা অসম্ভব এবং এও অসম্ভব যে তার সমগ্র জগৎ সব সময়ই শৃত্যলাবন্ধরূপে সমুখিত হবে। এই সিদ্ধান্ত যদি কৃত্য হয় তা হলে কোনো মানুষ্ই একটা বিশেষ ভাব শীকার বা অশ্বীকার করবার সময়, ঠিক

কি অর্থে তাকে বীকার বা অবীকার করছে তা সব সময় জানতে পারে না।
এক এক সময় বান্তবজগৎ বলতে বিশ্বের এক এক বিশেষ জংশকে সে বোঝে
এবং এই বিভিন্ন জংশগুলা পৃথক কবে দেখবার জভ্যাস তার নেই। তাকে
এই জগৎগুলোকে পৃথক করে দেখাতে বললে তার মাথা হয়তো গুলিয়ে
বাবে।

আমাদের সৃষ্ট দৈশিক শৃঞ্জালাকে হয়তো ৰাজ্যবজ্ঞগৎ বলা যেতে পারে।
কিন্তু জড়জগৎকে বাজ্ঞব ও তথা বলে শ্বীকার করলে এই জগতের অতিরিজ্ঞ অন্ত সবকিছু কেবল কল্পনা বা ভাবমাত্রে পরিণত হয়, অর্থাৎ সেগুলো অতথ্য হয়ে দাঁভায়। কিন্তু অতথ্য বলে অভিহিত করলেও আমাদের ইচ্ছার বিরুদ্ধে যাবতীয় নির্বাদিত ও পরিত্যক্ত ভাব ভাবন। কল্পনাদির জন্ত পৃথক পৃথক জগৎ বা লোকের অন্তিত্ব শ্বীকার করতে হয়। আমরা না চাইলেও সেগুলোকে বিশ্বের মধ্যে স্থান দিতে হয়। তা ছাডা এই ভিন্ন জগৎ-বিষয়ক কোনো ভাব পোষণ কববার সময় তাকে যত অপরিক্ষৃট ভাবেই হোক না কেন, তৎসম্পর্কিত জগতে অবস্থাপন বা আরোপ না করে আমরা পাবি না। যে বিষয়টা কাল্পনিক তার অবস্থানের জন্তও কল্পনার এক পৃথক লোক বা উপলোক আমরা মেনে নি। যত অস্বীকারই করি না কেন, শেষ পর্যন্ত আমরা বিশ্বাস করি যে এইসব বিভিন্ন জগৎ বা লোকও এক নিত্যবস্তুব বা পরমার্থের প্রকাশ বা অবভাস।

ঈশ্সা ও আদেশের চবম দৃষ্টান্তগুলো বিবেচনা করলেও আমাদের পূর্বগামী সিদ্ধান্ত অবিকৃত থাকে। ঈশ্সাকে অবধারণ বলা চলে না, তবে এক অর্থে
ঈশ্সার মধ্যে অবধারণ অন্তর্নিহিত আছে। প্রথমে মনে হয় আদিই ও ঈশ্সিত
বিষয়টা যেন স্বরূপত বাস্তবজগতের বহির্ভূত। কিছু এই প্রথম ধারণাটা
ভূল। আমাদের এই স্থলে শাবণ করতে হবে যে প্রত্যেক অভাবান্ধক
শাবধারণই হচ্ছে আপেক্ষিক। যে ভাব এইরকম অবধাবণে বস্তুসন্তা বা
বাস্তব কর্তৃক অস্বীকৃত হয়, সেই ভাবই আবার ধর্মীর পরিবর্তনে প্রস্কুত্র-ও
স্বীকৃত হয়ে ওঠে কিংবা সেই ভাবই আবার স্বকীয় পরিবর্তনের পর বস্তুসন্তা
বা বাস্তব কর্তৃক স্বীকৃত হয়। এক অর্থে আমাদের ঈশ্সিত বিষয়টার নিশ্চয়ই
কোনো বাস্তব অন্তিম্ব নেই; বাস্তবজগতে ঈশ্সিত বিষয়টা নেই বলেই
সেটা ইশ্সিত। কিছু এখানে বাস্তব অন্তিম্বের অর্থ খুব সংকীর্ণ। সেইক্রয়

অন্ত অর্থে, তথ্যের দেশের বাইরে বান্তবের অন্ত কোনো অংশে ইপিত বিষয়টা আছে, আমাদের এইরকম বিশ্বাস করতে হয়। সূতরাং এই দিক থেকে ইপিত বিষয়টার মধ্যেও বস্তুসন্তার বা বান্তবের উল্লেখ প্রাক্তর আছে। এই সন্তার উল্লেখ্য জন্তই বাসনার বেদনা এত তীব্র আকারে উপস্থিত হয়। আমার জাকাজ্জিত বিষয়ের যে অন্তিত্ব আছে সচেতনভাবে তা আমি বিশ্বাস করি না, তবে আমি কেমন যেন অন্তুত্ব করি যে আকাজ্জার বিষয়টা কোনো এক রহস্তময় দেশে বিচিত্রভাবে অবস্থান করছে। এবং রহস্তময়ভাবে আছে অথচ আমার কাছে আবির্ভূত হচ্ছে না এইজন্তই যত যন্ত্রণা ও যত উত্তেজনা। এইভাবে বিচার করলে দেখা যাবে যে প্রত্যেক ক্ষেত্রে শেষ পর্যন্ত কোনো বিষয়ে চিন্তা করতে যাওয়ার মানে হচ্ছে সেই বিষয় যে বান্তব এই ধারণা ও অবধারণা করা।

খ. এইবার দ্বিতীয় ধারণাটার বিষয়ে কিছু আলোচনা করা দরকার। আমরা দেখতে পেয়েছি যে প্রত্যেক ধারণা বা ভাবের মধ্যেই, তা সে যতই কাল্পনিক হক না কেন, বাস্তবের প্রতি একটা উল্লেখ আছে। আমরা আরো দেখতে পেয়েছি যে প্রকৃত ধর্মীর বিভিন্ন অর্থ সম্বন্ধে ও তাব উদয়ের বিভিন্ন শুর বা ধারা বা লোক সম্বন্ধে আমরা কেউই বিশেষ সচেতন নই। ধর্ম বা বিধেয়ের প্রয়োগ ব্যাপারেও সচেতনতার এই অভাব পরিলক্ষিত হয়। প্রত্যেক ভাবই বাস্তবের প্রতি প্রযোজ্য, তবে আমরা দেখেছি যে প্রয়োগের জন্ম প্রত্যেক ভাবের সংস্কার দরকার হয়; কম আর বেশি প্রত্যেক ভাবেরই পরিপ্রণ ও পুনবিতাস প্রয়োজন হয়। কিন্তু এই পরিপ্রণ ও প্রতনার আবশ্যকত। ও তার পরিমাণ সম্বন্ধে আমরা সম্পূর্ণ অনবগত থাকতে পারি। স্চরাচর যেসব ভাব আমরা ব্যবহার করি সেওলো আপেক্ষিক ও সেইজন্য সোজাসুজি বস্তুসত্তা বা বাস্তবের প্রতি অপ্রযোজা; কিছু এই সম্বন্ধে আমা-দের কোনে। প্রকট প্রতায় থাকে না। আমাদের বচনের অন্তর্নিহিত কল্পিত অবস্থাগুলোর বিষয়ে আমরা সাধারণত অন্ধ এবং এই কল্পিত শর্তগুলোর मचरक्क च्लेक्टवाथ जामात्मत्र श्रीष्ठ पाटक ना। এই विচात पाता निष्लेश হয় যে আমাদের কাছে স্পষ্ট প্রতিভাত না হলেও চিন্তন ও অবধারণ হচ্ছে একই ক্রিয়ার ছুই নাম। আমরা এও নেখেছি যে প্রত্যেক অবধারণেই অল্পবিস্তৱ সত্য আছে এবং প্ৰত্যেক জৰধারণে বিভিন্ন মাত্রায় সত্যের মান

বা আদর্শ রক্ষিত ও পরিত্যক্ত হয়। এইবার আমরা মূল বিষয়ের আলোচনায় ফিরে যাই।

এর পূর্বে আমরা দেখেছি যে আমাদের মান বা আদর্শের বিভিন্ন রূপ আছে। এখন দৃষ্টাস্ত দিয়ে আদর্শের বিভিন্ন দিকের সঙ্গে পরিচয় করবার চেষ্টা করব। ক কোনো কাল-অন্তর্গত আপাতশ্বীকৃত সন্তার বাস্তবতার বা বস্তুসন্তার পরিমাপ করতে হলে আমাদের¹১০ প্রথমে অবভাসিত তথ্যা-শীর সমন্বয়ের দিকে বিবেচনা করতে হয়। অর্থাৎ আমাদের অনুসন্ধান করতে হয় যে আপাতদৃশ্য ও অবভাসিত বিষয়গুলোকে বাস্তবের প্রতি প্রয়োগ কর-বার জন্য কতখানি পুনবিশ্রস্ত করতে হবে; কতখানি সুসমঞ্জস ও আত্মসংগতি-পূর্ণ এই তথ্যালী, তার ওপর পুনবিস্তাদের পরিমাণ নির্ভর করে। ২. তারপর আমাদের বিচার করতে হয় কতখানি কাল বা দেশ জুডে এই অবভাসিত সম্ভার বিস্তার বা ব্যাপ্তি। অহ্য সব দিক সমান থাকলে, ছুটো সন্তার মধ্যে যেটার আয়তন বেশি কিংবা স্থায়িত্ব বেশি সেইটাই অধিকতব বাস্তব। খ ঘটনাবাতথ্য ছাভা নিষমেব ব্যাপারেও আমাদের মানের ক্রিয়া লক্ষ্য করতে পারি। নিয়ম হুই শ্রেণীর: — ১. কতগুলো নিয়ম নির্বস্তুক এবং ২০ কতগুলো নিয়ম সবস্তুক; নিয়মের শ্রেণীভেদ অনুযায়ী সভ্যের মানপ্রয়োগ-বিধিও ভিন্ন। গণিতের অবস্তুক বা অমূর্ত নিয়ম এবং জীববিদ্যা ও মনোবিদ্যার সবস্তুক ও মূর্ত নিয়মের মধ্যে কোন্টা অধিকতর সত্য ? প্রথম শ্রেণীব নিয়মাবলী তথ্য থেকে অনেক দূরে, সেগুলো শূন্তমাত্র ও সেগুলোর স্বয়ংসত্তা নেই; সুতরাং সেগুলোকে কম সত্য বলতে হয়। কিন্তু দিতীয় শ্রেণীর নিয়মাবলী হচ্ছে সংকীর্ণতর এবং বাস্তবেব বা বস্তুসন্তার ক্ষুদ্রতর অংশে সেগুলে। প্রযোজ্য: সুতরাং সেগুলো বেশি মিথ্যা। অক্ত দিক থেকে দেখতে গেলে অবস্তুক নিয়মাবলীর আস্ত্র-অসংগতিব সম্ভাবনা বেশি, যেহেতু বাস্তব-জগতের বৃহত্তর অংশকে বর্জন করে এই নিয়মাবলীর সৃষ্টি; আবার দ্বিতীয় শ্রেণীর নিয়মাবলী সংস্পর্শক অনুভবের জগতের খুব কাছাকাছি হওয়ার দরুণ সেগুলোর মধ্যে অনেক অবাস্তর তথা থাকার সম্ভাবনা এবং সেইজনুই সেগুলোর ভিতরে প্রচুর আত্ম-অসংগতি আছে। কালাধীন তথ্য এবং কালাতীত তত্ত্ব উভয়ের বেলাতেই ব্যক্তিতা ও শৃত্যলার আদর্শ হচ্ছে এক। এবং এই আদর্শকে প্রয়োগ করবার সময় গ্রহণক্ষমতা ও সমন্বয় এই তুই দিক থেকে

বিচার করতে হয়। এই গুই দিকের যে কোনো এক দিকের বার্থতা, উভন্ন দিকের বার্থতা নির্দেশ করে, এবং যে কোনো এক দিকের বার্থতায় পূর্ণতা আশন্ধিত হয়।

বিশ্বের উচ্চতর প্রকাশ বা অবভাসের সম্পর্কেও আমাদের এই বিচার সমানভাবে খাটে। আমাদের জগৎ যদি শুধু কতগুলে। সমুৎপন্ন ঘটন। ও শেগুলোর উপরে কয়েকটা নিয়মের সমষ্টি মাত্র হও, ত। হলে এই জগৎ এক তুচ্ছ পদার্থ হত। কিন্তু আম!দেব দৈনন্দিন জীবনেই তথ্য ও ওত্ত্বের অসুস্থ বিচেছদ পতা নয়। গা কোনে। ঘটনাৰ গুৰুত্ব সেই ঘটনাৰ কাৰ্যকাৱিত। দ্বারা আমরা নিরূপণ করি; যে-ঘটনা তাব নিজ অভিত্রের সীম। অতিক্রম করে যত প্রভাব বিস্তার করে সেই-ঘটন। তত গুকত্বপূর্ণ। এই স্থলে শ্বয়ংসম্পূর্ণতা ৪ আগ্ল-অতিক্রমপ্রবণত। এই তুই দিকেব মধ্যে সংঘর্ম লক্ষ্য কর। যায়। এই দেহধারণ করে ও যেখানে তথ্যের অন্তর্নিহিত নিয়ামক শক্তিরূপে তত্ত্ব অবস্থান কবে। তবে সার্বিক নিয়মেব কোনে। উদাহবণের মধ্যে আমরা তথা ও তত্ত্বের যে মিলন দেখতে পাই তা স্পষ্টত দোষযুক্ত এবং সেখানে তথ্য ও ভত্ত্ব হল পরস্পার পরস্পারের বাইরে অবস্থিত। সভ্যের আদর্শ আমাদের এমন ুএক ব্যক্তিতাসম্পন্ন ভাবের দিকে নিয়ে যায় য'ব নিয়ম হচ্ছে তার অস্তরের জিনিস এবং এমন নিয়ম।বলার দিকে নিয়ে যায় যেগুলে। ১চ্ছে কোনে। এক বস্তুসন্তার আভ্যন্তরীণ ধর্ম। পূববতী অধ্যায়ে আমর। লক্ষ্য করেছি যে জীবাস্থার স্বভাব বলতে যা আমরা মনে করি ত এইরকম তত্ত্বের একটা অপূর্ণ অবভাস বা প্রকাশ। কোনে। আদর্শের রূপায়ণজনিত সৌন্দর্যের মধ্যেও তথা ও তত্ত্বে মিশ্রণের আর এক প্রকার দৃউান্ত দেখতে পাওয়া যায়। চৈতন্যের রাজ্যে এই আদর্শের নব নব প্রয়োগ ও পুনঃ পুনঃ বাবহারের আবশ্যকত। উপলব্ধ হয়। ব্যক্তি বা সমাজের ইচ্ছাকে যথনই বাহু ঘটনার মধ্যে দিয়ে প্রকাশ করতে হয় তথনই এই আদর্শের দাবিমেনে নিতে হয়। এবং প্রত্যেক ক্ষেত্রেই আমাদের বিচার্য বিষয় হয় : ১. তত্ত্বের সামঞ্জন্ম ও ব্যাপ্তি ও ২. তথ্যের ভিতর তত্ত্বের রূপায়ণের পরিমাণ। ইচ্ছার নিয়তর বিকাশের মুখ্যে পূর্ণত। না পেয়ে সন্তার উচ্চতর বিকাশের দিকে আমরা আক্ষ হই; জান ও কর্মের যেসৰ উচ্চতর আদর্শের জন্ম মানুষ পরিশ্রম করে ও প্রাণপাত

করে সেগুলোর দিকে দৃষ্টি যায়। কিন্তু এইসব আদর্শের স্বরূপ এমন যে কোনো সদীম জীবের পক্ষে সেগুলোকে পূর্ণতা দান করা অসম্ভব। তাই সব উচ্চতর ভাবের বা অবভাসের মূল্য নিরূপণের জন্যও আমাদের সত্যের আদর্শকে প্রয়োগ করতে হয়। এবং প্রত্যেক স্থলে অসংগতি ও সংকীর্ণতার পরিমাণের দ্বারা অবভাসের পারমাথিক পরিমাপ করা হয়।

জীবনের এইসব বিভিন্ন বিভাগ বা ক্ষেত্র সম্বন্ধে পরে আমার কিছু বলবার আছে। বর্তমানে কতগুলো বিষয়ে আমি দৃষ্টি আকর্ষণ করব। প্রথমত বলতে চাই যে বিশ্বের অনেকগুলো অংশ বা শুর আছে এবং সেইসব স্তরকে সত্য ও সত্তার আপেক্ষিক মাত্রা-অনুযায়ী হয়তে৷ পব পর সাজানো যায়; কিন্তু এই সম্পর্কে বিশদভাবে কিছু বলবার আমি চেটা। করব ন।। আমি জানি যে কোনো যুক্তিসমত তত্ত্বশাস্ত্র রচন। করতে হলে এই কাজে হাত দিতে হয়। কিন্তু এই পুস্তকে বিশ্বেব কয়েকটা প্রধান বৈশিষ্ট্যের বিষয় আলোচনা কবাই আমাব উদ্দেশ্য। দ্বিতীয়ত একটা প্রশ্নের দিকে আমি পাঠকের দৃষ্টি আকর্ষণ কবতে চাই। প্রশ্নটা এই : যে-মত-অনুযামী বাস্তবতা ও কালের অন্তর্গত অন্তিত্ব একার্থক, যে-মত-অনুযায়ী সত্য হচ্ছে কাল-প্রবাহের এক পাংশু প্রতিচ্ছবি মাত্র. যে-মত-অনুযায়ী কোনো এক দ্রব্য কেবল আছে কিংবা কেবল নেই, যে-মত-অনুসারে কোনো এক ভাব হয় কেবল সতা নয় কেবল মিখ্যা, সেই-মতেব দারা আপাতগ্রাহ অবভাসেব শ্রেণীভেদ ও স্তবভেদেব যৌক্তিকত। শ্বীকাব করা সম্ভবপর কি করে ? এই মত স্বীকার কবলে, আত্মসংগতি রক্ষার জন্য মানুষের জীবনেব ভেষ্ঠ সাধনার প্রধান প্রধান বিষয়গুলোকে অবিশিষ্ট হুর্গতির এক অলীক গহ্বরে ঠেলে ফেলে দিতে হয়। কিছু গৃহীত মত-অনুযায়ী যা নাযা তাকে অস্বীকার করলে বিচারের পথে আমরা এগোই কি করে ? তাই আমাদের সামনে তুটো পথ উপস্থিত হয়। হয় আমাদের শ্বীকার করতে হয় যে বিভিন্ন किनिरमत जूननाभूनक भूनानिर्गय अमस्त्र, जाभाष्मत कीवरन भिन्न, रिष्टान, ধর্ম, সমাজ ও চরিত্রের মর্যাদা কতখানি এবং তারা কতদ্র সত্য ও বাস্তব এ সম্বন্ধে আমরা সম্পূর্ণ অভ্ত এবং বিশ্বসংস্থানে সেঞ্জলোর কোনো হলা ও সার্থকতা আছে কি না এও আমরা বলতে অপারগ, হয় এই স্বীকার কংতে হয়। নতুবা আমাদের একদেশী মতের বৈপ্লবিক পরিবর্তন সাধন করতে

হয়। আমি যতদ্র ব্রুতে পারছি তাতে এই বৈপ্লবিক পরিবর্তনের জন্য হুটো পথের মধ্যে একটা পথ বেছে নিতে হয়। সত্য ও বাল্ডৰতা সম্বন্ধে আমরা যে মত প্রতিষ্ঠা করতে চাইছি হয় সেই মতকে স্বীকার করে নিতে হয়, এইটাই হল প্রথম পথ। নতুবা সব কিছুই অনুভূতির মানদণ্ড দিয়ে বিচার্য, সাহস করে এই মত স্বীকার করতে হয়; এইটা হচ্ছে দ্বিতীয় পথ। তবে অনুভূতির মানদণ্ডকে পূর্ববর্ণিত সত্যের অসম্পূর্ণ আদর্শের পাশে সার্থকতা পবিমাপের পৃথক আদর্শরূপে গ্রহণ করলে অনেক অসুবিধায় পডতে হয়। কারণ, এই উপায় অবলম্বন করলে সত্য ও সত্তাব তাবতমোর কোনো স্পষ্ট অর্থ খুঁজে পাওয়া যায় না এবং চুই আদর্শেব মধ্যে প্রতিনিয়ত সংঘর্ষ উপস্থিত হয়, অথচ কোনো এক উচ্চতর আদর্শের অভাবে এই তুই আদর্শের মধ্যে বিরোধেব মীমাংসা কবা যায় না। যেমন ধরুন, কোনো বিশেষ ধর্মবিশ্বাস বা বসাকুভূতির সম্বন্ধে হয়তো করতালি দিয়ে বলে উঠলাম. "সম্পূর্ণ অলীক, তাতে কি ? এর স্থান সত্যেব চেয়েও উপরে এবং আমাদেব জীবনে বাস্তবেব চেযে এর মূল্য অনেক বেশি," কিংবা কোনো প্রামাণিক ও প্রশস্ত নিয়ম সক্ষমে বলে বসলাম, "কি অভ্রাস্ত সত্য কিছ কি জঘতা ?" কিংবা কোনো জডতথ্যের সম্বন্ধে হয়তো মন্তব্য করলাম, ু"মাকুষের বিবেচনার অযোগ্য।" সত্য ও বাস্তবতাকে সার্থকতার থেকে বিচ্ছিন্ন করে দেখ। মানুষেব স্বভাববিরুদ্ধ। তাই এই হুয়ের দ্বন্থ থেকে মুক্তি পাবার জন্ম আমবা যুক্তিহীন ও বিচারহীন আপসের শরণ নিতে বাধ্য হই, কিংবা নিরন্তর দোলাচলচিত্ততায় ভূগতে থাকি। বাবহারিক জীবনে চল-চিত্ততা অতি স্বাভাবিক ব্যাপার, কিন্তু যে-মত স্বীকার করে এই পরিণতি হয় সেই-মত অগ্রাহা। সুতরাং অনুভূতির মানদণ্ডকে <mark>তথু সার্থকতার জন্</mark>ত অতিরিক্ত একটা মানদণ্ডক্লপে গ্রহণ কবা যায় না। আমি বলতে চাই যে এক বিশেষ অনুভূতিকে সত্য, বাস্তবতা ও দার্থকভার চরম মানদগুরূপে শ্বীকার করলেও হয়তো বিশ্বের অর্থ ও সার্থকতাকে বাঁচানো যেতে পারে। এইরকম মানের সম্ভাবনা কম, কিন্তু এইরকম মানের বশুভা দ্বীকার कत्राम वित्यंत्र व्यनामक्षत्र ७ विद्याध व्यत्मक कमित्र व्यान। यात्र। स्त्रमन, সুখবোধকে সত্য, বস্তুসভা ও সার্থকতার পরিমাপ বা আদর্শ**র**পে গ্রহণ করা হল। এই মান প্রয়োগ করে আমরা সুস্পন্ত তথ্যকেও অবীকার করে শৃন্তমাত্র বলতে পারি, যদি তা হৃংখদায়ক হয়; কিংবা কোনো স্ভা যদি আমাদের মতে সুখবৃদ্ধিব প্রতিকৃল হয় তাকে অবিমিশ্র ভ্রম ও মিথা। বলে অভিহিত কবতে পাবি। এইরকম মত শেষ পর্যন্ত কতদূব যুক্তিসহ সে অক্ত কথা, তবে এইবকম মত দাবাও বিশ্বেব একা ও অর্থ খানিকটা সংরক্ষণ কবাব চেক্টা কবা যেতে পাবে।

কিছু শেষ পর্যন্ত অমুভূতিমাত্রকে অদিতীয় আদর্শনপে গ্রহণ কবা অসম্ভব এবং দ্বিবিধ আদর্শেব বশাতা স্বীকাব কথাব ফল হচ্ছে এক অসহ বিশৃখলা। এই অবস্থায় আমাদেব পূর্ববর্তী সংকীণ ও অসংগতিপূর্ণ আদর্শেব দিকে ফিবে যেতে হয়, কিন্তু তাও অসম্ভব। সুতবাং সাহসেব উপন ভব কৰে প্ৰথম পথে বিপ্লবসাধন কবতে হয। আমাদেব অনগত বাস্তব বিশ্ব হচ্ছে কেবল কতিপয় বাহ্য ও আন্তব ঘটনাব ধাবাব সমষ্টি, এই মত সম্পূর্ণরূপে বর্জন কবতে হয়। প্রত্যেক অবভাস বা প্রতীয়মান সন্তাব মধ্যে কিষৎপবিমাণ বাস্তবতা বা বস্তুসত্তা আছে, যদি সত্য নাও থাকে, একথা আমাদেব স্বীকাব কুবতে হয়। এবং কতথানি বস্তুসন্তা আচে তা নির্ণয কববাব জন্ম আমাদেব বর্ণিত সত্য ও সত্তাৰ মান প্ৰয়োগ কবতে হয়। এখানে অবশ্য সাধাবণভাবে এই মান প্রয়োগেব ফল কি দাঁডায় ত। বলবাব চেক্টা কব্ব না এবং আমি স্বীকাব কবি যে কোনো কোনো বিশেষ ক্ষেত্রে এই আদর্শেব দ্বাব। তুলনা কবা একবকম তু:সাধ্য ব্যাপাব হয়ে ওঠে। কিন্তু বিশেষ ক্ষেত্রে আমাদেব অসামর্থা দ্বাবা প্রমাণিত হয় না যে মান বা আদর্শটা অসত্য। আমাদেব অজ্ঞতা ও বৃদ্ধিব দৌর্বল্যেব জ্বন্তই অনেক ক্ষেত্রে আমব। এই আদর্শকে প্রযোগ কবতে পাবি না। পুনরুক্তি হলেও আমি এই বিষয়ে আবাব সংক্ষেপে আলোচনা কবতে চাই।

ষ্ঠাতসন্তারাপী সন্তাই হল বস্তুসন্তাব শ্রেষ্ঠ আদর্শ। এক অদ্বিতীয় এবং পূর্ব শৃঞ্জলাব মধ্যেই বহুত্ব ও সম্বন্ধের পক্ষে এই স্বয়ংসন্তা লাভ করা সন্তবপর। কোনো পূর্ব শৃঞ্জলাই সসীম হতে পাবে না। এ আমবা প্রতিপন্ধ কবেছি। কারণ যখনই কোনো সন্তাকে বাহু সম্বন্ধ দাবা অবচ্ছিন্ন করা যায় তখনই ভার ভিতবকাব বস্তুত্ব এই বাহু সম্বন্ধের উপর নির্ভবন্দীলতার জম্পু দোষাক্রাপ্ত হয়। এবং এই কারণেই সংগতি ও ব্যাপ্তি হল পূর্ণতাব হুটো লক্ষণ। সম্বন্ধের দিক থেকে বিচাব করলে দেখা যায় যে অস্থান্য অবস্থা একই রক্ষ পান্ধানালীন, যে সন্তা বাইরে থেকে বৃহত্তর ক্ষেত্র অধিকার করে থাকে তার

অন্তরে অসংগতির কেত্র কুত্রতর। এবং ব্যাপ্তির দিক থেকে বিচার করতে দেখা যায় যে অন্যান্য অবস্থা যদি একই রক্ম থাকে, তা হলে যে সম্ভার আভ্যন্তরীণ সংগতি অধিকতর তার বাহ্যবিস্তারও বৃহত্তর হওয়ার সম্ভাবনা। চিন্তার বিষয়ীষ্ট্ত বিল্লিউ কোনো সত্তা বা ইন্দ্রিয়প্রত্যক্ষবিষয়ীভূত নির্বাচিত কোনো সন্তার ক্ষেত্রে যদি এই সত্য আমরা ভূলেও যাই সেই খণ্ডসন্তাণ্ডলোর বস্তুত্ব নিরূপণ করতে গেলেই এই সত্যের কথা আবার আমাদের স্মরণ কবতে হয়। এই বিষয়গুলোব চরমস্ত্যতা নির্ণয় করবার সম্য সেগুলো কতথানি অসংগতিপূর্ণ ও সেগুলোব কওথানি পরিপুরণ দরকাব এই হুই বিষয়ে আমব। দৃষ্টি দিতে বাধ্য হই। সুভরাং আমর৷ দেখতে পাঞ্চি যে ব্যাপকতা ও সংগতি দিয়েই বস্তুতা ও সত্যের মাত্রার মাপ করা হয়। এই একই তত্ত্বকে অন্তভাবে প্রকাশ করতে গেলে বলা যায় যে কোনো তথে।ব হীনতাব পৰিমাণ দিয়ে তার বস্তুত্ব বা যাথার্থোর নিরূপণ করা যায়। কোনো জিনিসেব বস্তুত্ব বিচাব কববার সময় সেই জিনিসের অবস্থাসাপেক্ষতাদোষ দূব কববার জন্ত কি পবিমাণ সংশোধন প্রয়োজন তারই পরিমাপ কবতে হয়। যে অবভাসিত বা দৃশ্যমান তথ্যকে সংশোধন করতে গিযে যত বেশি রূপান্তর বা ক্ষয় দবকার হয়ে পড়ে সেই তথ্যের মধ্যে তত অল্প বস্তুত্ব নিহিত আছে মনে করতে হবে : কিংবা ্রজ্যরূপে বলতে গেলে বলতে ২য় সেই তথ্য নিত্যব**ন্থকে** ডও ক্**ম প্রকাশ** করে। এই নীতির সাহাযোই প্রামাণিকতা নামক ধেঁীয়াটে শক্টাব একটা পরিষ্কার অর্থ আমব। খুঁজে পাই।

স্ববিধ বিষয়েই অন্তত নীতিগতভাবে এই মানের প্রযোজ্যতা স্থীকার করে নেওয়া হয়। কারণ প্রত্যেক জিনিসেরই হয় প্রত্যক্ষভাবে নয় পরোক্ষভাবে নিতাবস্তুব মধ্যে স্থান আছে এবং সেখানে তার আপেক্ষিক স্থান অন্যান্ত জিনিসের তুলনায় কি হ'ব তা তার আভান্তরীণ অখণ্ডতা কি পরিমাণ বক্ষিত হচ্ছে তার তারতম্যের উপর নির্ভরশীল। দৃষ্টাস্তম্বরূপ সুথ ও তুঃখবোধেব তীক্ষতার মাত্রার কথা মনে করুন। চেতনা অধিকার করা ছাভাও এই তীক্ষতাব একটা বাস্থ প্রকাশ আছে। এবং তীক্ষতার প্রভাবে যেসব বাস্থ পরিবর্তন সাধিত হয় সেগুলোও এক স্থুল অর্থে সুথ ও তুঃখবোধের সন্তার অঙ্গ বা অংশ হয়ে পড়ে। প্রত্যক্ষজানের বিষয়ীভূত

ভব্যস্কলোকে ভূলনা করবার সমন্ন সেগুলোর মধ্যে কোনটা কতথানি স্থান ও কাল অধিকার করে আছে তাই দেখতে হয়। আবার এমন কোনো বিমূর্ত সভ্য যদি থাকে যার কোনো কালিক অন্তিত্ব নেই তাকে তুলনা করবার সময় তার কার্যকরী প্রভাব কতদূর বিস্তৃত সেই দিকে দৃষ্টি দিতে হয়। এই ' সব নিয়ম সম্বন্ধে যদি আমাদের কোনো সন্দেহ উপস্থিত হয় তা হলে এগুলো **त्नहें कन्न**ना कत्रल (य পतिश्विष्ठित উद्धव श्व त्रेनियर व्यवहिष्ठ श्लाहे मस्मरहत উপশম হয়। সমাজ-জীবনে সমাজের অন্তর্ভুক্ত প্রত্যেক ব্যক্তিই গোষ্ঠীর বৃহত্তর অভিপ্রায় সম্বন্ধে ব্যক্তিগতরূপে সচেতন ও সেই অভিপ্রায়-সাধনে তৎপর। এই তথ্যটা বিশ্লেষণ করলে দেখা যায় এখানে একটা শৃষ্থলার অদ্বিতীয়ত্ব বাহ্ন তথ্যক্রপে প্রকটিত না হয়েও বাহ্ন তথ্যকে প্রভাবিত করে। এই ভাবেই আভ্যন্তরিক ঐকা মৃতিমান হয় ও উচ্চতর ঐক্যকে প্রকাশ করে। ধর্ম, কলা ও চিস্তার ক্ষেত্রে কালের প্রবাহের অন্তর্গত ঘটনার চাইতে এইবকম উচ্চতব ঐক্য তত্ত্বের শ্রেষ্ঠত্ব হল অনেক বেশি। এইসব কেত্রে আভ্যন্তরিক তত্ত্বটার অনেক বেশি ব্যাপক ও তাব ঐক্যটার অনেক বেশি গভীর হওয়ারই সম্ভাবনা; কিন্তু বাহ্য ও কালিক তথ্যের মধ্যে তার পূর্ণ প্রকাশ কখনো সম্ভবপর নয়। তত্ত্বটা যত উচ্চতর হবে, যত তার সবরকম জিনিসেব উপর আধিপত্য করবার সামর্থ্য অধিকতর হবে, ততই বিস্তৃততর হবে তাব দ্বারা নিয়ন্ত্রিত ঘটনাবলীর ক্ষেত্র। এবং এই কারণেই এইরকম তত্তকে ধরা-ছোঁয়া যায় না, এইরকম তত্ত্ব বাহু ও আন্তর অনুভবেব বাইরে। শুধু নিরুষ্টতর তত্ত্বগুলোই ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য তথ্যরূপে প্রকাশিত ও পরীক্ষিত হতে পারে।

একমাত্র আমাদের মতে। এইরকম একটা মান অবলম্বন করলেই তবে ইন্দ্রিয়প্রতীতির যথাযোগ্য স্থান নির্ধারণ করা যায়। একমাত্র এই পরিমাপ দ্বীকার করেই আমরা হুটো স্থুল ও বিপরীতধর্মী ও ভ্রমাত্মক মত থেকে রক্ষা পেতে পারি। এই হুটোর মধ্যে এক-মত-অনুযায়ী ইন্দ্রিয় প্রত্যক্ষের বিষয়ী-ভূত তথ্যকেই একমাত্র অবগত বাস্তব বলে স্বীকার করা হয় কিংবা করবার প্রবণতা দেখা যায়। অক্ত-মত-অনুযায়ী কালের অন্তর্গত প্রতীতি বা অব-ভাসকে অকিঞ্চিৎকর কিছু বলে কল্পনা করা হয়; এইমতাবলম্বীরা বাস্তবকে ভাবময় জগতে অন্থেষণ করেন। হুটো মতই শেষ পর্যন্ত আমাদের মিধ্যার দিকে টেনে নিয়ে যায় এবং হুটো মতেরই শিক্ত একটা ভ্রান্ত ধারণার মধ্যে নিহিত। শেষ পর্যন্ত এ ছটো মতের যে কোনো একটা গ্রহণেই আমাদের এক খণ্ডিত ও অসম্পূর্ণ অংশকে পরিপূর্ণ বস্তুসন্তা বলে স্বীকার করতে হয়; তার ফলে যাকে আমরা বস্তুরূপে গ্রহণ করি তার মধ্যে অসংগতি থেকে যায়। এ ছটো মতের প্রত্যেকটাই বস্তুব স্বরূপ সম্বন্ধে একটা ভ্রান্ত বিশ্বাদের উপর প্রতিষ্ঠিত। আমবা আগেই দেখেছি যে বাস্তবকে ভাব ও অন্তিত্ব এই ছই অংশে ভাগ করা একমাত্র আপাতিষীক্বত অবভাসের জগতেই উপযোগী। পূর্ণসন্তায় এই বিভাগ লয় পায় ও মুছে যায়। কিছু আমরা এই কথার উপর জোর দিয়েছি যে মুছে যাওয়াব সঙ্গে প্রত্যেক অংশের সন্তার দাবি সম্পূর্ণভাবে সম্মানিত হয়। সেইজন্ম আমরা এই সিদ্ধান্ত গ্রহণ করেছি যে ঠিক কিভাবে এই ছই বিপরীত অংশ পূর্ণেব মধ্যে সম্মানিত হর তার বিশদ বর্ণনা আমর। দিতে অক্ষম হলেও আমরা মানতে বাধ্য যে সেগুলো পরমতন্ত্বের মধ্যে সম্বর্দ্ধপে সমাবিষ্ট হয়ে থাকে। পরমসন্তায় ভাব ও অন্তিত্ব উভয়ে উভয়ের পরিপূরক বস্তুকে পায়। সূত্রাং অবভাসের ছই দিকের এক দিক মাত্র বান্তবে বা বস্তুসন্তা, এই মতকে সম্পূর্ণ ভ্রান্ত বলে আমরা বর্জন করেছি।

এই একই শাখা থেকে যে ঘূটো বিভ্রমের প্রশাখা বেরিয়েছে সে বিষয়ে আবো অভিনিবেশ সহকাবে আলোচন। করা যাক। প্রথম বিভ্রমের বশবর্তী হয়ে আমবা এই বলি যে বাস্তবের ঘটনারূপে উদ্ভাসিত হওয়া প্রয়োজন ; অতএব বাফ ও আভ্যন্তরিক অনুভবে শা প্রত্যক্ষরূপে আসে একমাত্র তাই বাস্তব। কিংবা এই চূডান্ত মত গ্রহণ ন। করে আমরা বলি যে যা ইন্তিয়োল্যাহ্য বা অনুভবা একমাত্র তাই বাস্তব। এই এত বিশ্লেষণ করলে দেখা যায় যে বাস্তবের কালিক উদ্ভাস বা অবভাস প্রয়োজন এই সত্য যুক্তির বলে অজ্ঞাতসারে একটা মিথা। ও দোষযুক্ত সিদ্ধান্ত গ্রহণ করা হয়। অর্থাৎ এই ধরে নেওয়া হয় যে বাস্তবের উপস্থিতিকে যেন সব সময়েই সশরীর উপস্থিতি হতে হবে। এবং একটা ঘটনা-প্রবাহেণ্য মধ্যে সশবীরে যে বাস্তব উপস্থিত না হয় তাকে বাস্তব বলে স্থীকার করা যায় না, এই ধরা হয়। কিছে এই ধারণা একান্ত ভুল। আমরা লক্ষ্য করেছি যে কোনো অনুভবের মধ্যন্থিত ধর্মেরই স্বয়ংসম্পূর্ণতা নেই, প্রত্যেক ইন্দ্রিয়প্রত্যক্ষ অনুভব বা জ্ঞানের মধ্যেই প্রত্যক্ষমূলক বা ভাবমূলক অংশ আছে; এর জন্ম ইন্দ্রিয়-অনুভবে প্রাপ্ত প্রত্যেক তথ্যের মধ্যেই স্ব-বিরোধ উপস্থিত হয় এবং প্রত্যেক তথ্যের মধ্যেই স্ব-বিরোধ উপস্থিত হয় এবং প্রত্যেক তথ্যের মধ্যেই

আন্ত তথ্যের প্রতি উল্লেখ থাকে। অন্ত দিকে যে ধর্মের ষদ্ধণত প্রকাশিত হবার সামর্থ্য যত কম, তাকে দেশ ও কালের আকারে তত কম উদ্ভাসিত হতে হয় এবং সেইজন্মই তাব আভ্যন্তরীণ সংগতি ও আভ্যন্তরিক ঐক্যও তত বেশি। এবং আমরা জেনেছি যে ব্যাপকতা ও সমন্বয় এই ফুটোই হচ্ছে বাস্তব বা বস্তুসভার প্রকৃত লক্ষণ।

দ্বিতীয় বিভ্রমটাও প্রথমটার মতো। এখানেও ইন্দ্রিয়ের সম্মুখে অব-ভাসিত বা উদ্ভাসিত হওয়াকেই ভুল করে একমাত্র অবভাস বলে মনে করা হয়, অর্থাৎ সংবেদন ও অবভাস হচ্ছে এক জিনিস এরকম মনে করা হয়। এবং এই ভুল যুক্তির দ্বারা আর একটা ভুল সিদ্ধান্তে আসা হয়। কিছ এখানে ভূলটা করা হয় বিপরীত দিকে। চরমতত্ত্বগুলো ও পরমনীতিগুলো ইন্দ্রিয়-গ্রাহ্ম নয়, সেইজন্ম এই মীমাংসা করা হয় যে সেগুলো এক ভাবময় জগতে অবস্থিত, সেগুলো যেন এক শুদ্ধ চিন্তালোকের বস্তু। এবং একমাত্র এই ভাবজগতকেই বাস্তব বলে গ্রহণ করা হয়। কিন্তু ভাবময় জগতকে কালের প্রবাহের জগৎ থেকে সম্পূর্ণরূপে বিচ্ছিন্ন করে রাখলে এই [®]ভাবলোক বাইবে থেকে সীমিত ও ভিতবে বিবাদ-কন্টকিত হয়ে ওঠে। এবং যখন এই ওদ্ধ অমূর্ত ভাববাশিকে দিয়ে বিশ্বকে বুঝতে চেষ্টা করি এবং অনুভবলন্ধ বাস্তবের সঙ্গে সেগুলোর সামঞ্জন্ম বিধান কবতে প্রয়াসী হই তখন আমাদের বুদ্ধিভ্রম স্পষ্ট ধর। গড়ে। ইন্দ্রিয়ক অনুভবকে অভ্যাগত ও অসভা বলে বর্জন করার ফলে এই অনুভব স্বাধীন ও স্বপ্রধান হয়ে ওঠে। এবং এমন অবস্থায় বাস্তবেব প্রতি যে-কোনো শুদ্ধ ভাবকে বিধেয়ক্সপে প্রয়োগ করা হয়. তাই প্রতাক্ষ তথ্যের দার। ক্লিউ ও কলুষিত হয়ে পডে। প্রত্যেক প্রত্যক অনুভবের ব্যাপারে সংবেদনের সঙ্গে ভাবনার সংযোগ আছে এবং প্রত্যেক অবভাবের মধ্যেই তথ্যের সঙ্গে ভাবের সংগম আছে। এ ভিত্তির উপর সতা দাঁডিয়ে আছে। এই সঙ্গে আমাদের এই রক্ষাকারী তত্তা স্বীকার কবে নিতে হয় যে থাক। এবং ভস্তিত্ব থাক। তুটো এক জিনিস নয় এবং ক'লের ম:ঝখ'নে বাস্তব হওয়। এবং ইলিয়েগ্রাছ হওয়াও এক ব্যাপার নয়। এই ওত্বগুলে। স্বীকার করলে নিক্ষ ভ্রমসমূহকে আমরা এডিয়ে থেতে পারি। এবং এই থেকেই আমরা সত্য ও সম্ভার তারতম্যের পরিমাপক-তত্ত্বে আবার ফিরে আসি, আমাদের জীবন ও জগতে যদৃচ্ছচারিতার

স্থলে আবার নিয়ম প্রতিষ্ঠিত হয়, এবং জীবন ও জগৎ হচ্ছে তথ্য ও কয়না তৃই অসংলগ্ন লোকের করিম সহযোগ মাত্র এই ধারণা আর থাকে না। এই মাত্রানির্গয়েব মান স্বীকার করলে নিভাবস্তুর প্রকাশের পরিমাপ সম্ভব হয়; আর মনে করতে হয় না যে পবমসভার প্রকাশ খামথেয়ালি, অর্থহীন ও বিশৃঙ্খল: আমবা উচ্চতর নিয়তর এই তৃটো বিশেষণের একটা অর্থ আবাব খুঁজে পাই। আমরা বুঝতে পাবি যে অবাস্তব হওয়ার অর্থ হল অপ্রকাশিত হওয়া এবং প্রকাশেব পূর্ণতার তারতমোগ উপর বাস্তবতার পূর্ণতাব তারতমা নির্ভবনীল, কিয় এইটুকু বললে মাননির্গয়েব তত্ত্ব অর্থেকটুকু মাত্র প্রকাশ কবং হল। এই তত্ত্বের বাকি অর্থেকটুকু এই: কেবল ইন্দ্রিয়ান্তবেব পৃথক পৃথক তথ্যরূপে প্রকাশ হচ্ছে খ্ব নিয়ন্ধেনীব প্রকাশ, একমাত্র নির্বৃষ্ঠ সন্তাই স্থ্র এইরকম প্রতাক্ষ তথ্যরূপে গ্রহাশিত হয়।

এই বিষয়টা একটু স্থলভাবে বিচাব কবে অ মা কালাধীন অভিত্তের স্থক্ত বুঝাতে চেফা কবতে পাৰি। যদিও কা**ল** ^{জা}ন সত্ত। ও বাস্তৰতা স্মাৰ্থক নয়, তবুও কাল হচ্ছে আমাদেব অনুভব বা চেতনাৰ একটা অপরিহার্য অংশ ব। অঙ্গ। এবং তথ্য ব্যতীত শুদ্ধ ভাব যে বাস্তব বা সত্য নির্ণয়ের পথ হতে পাবে এইবকম ধাবণা উদ্ভ?। ঘটনাব প্রবাহ বিনা কোনো জ্ঞান অসম্ভব; কাবণ এই প্রত্যক্ষ অনুভব ব। অভিড তা থেকে সমস্ত ভাবলোকের উৎপত্তি। আমবা মোটামুটি ভাবে এই কথা নিঃসংকোচে বলতে পারি যে চিন্তাব রাজ্যে বস্তু বা সম্বন্ধ এ তুটোৰ আকাৰে এমন কিছুই নেই যা ইন্দ্রিয়জ অনুভবের থেকে উৎপন্ন নয়। এবং একমাত্র অনুভবে প্রাপ্ত তথোব উপর ভিত্তি করেই আমরা দেশ ও কালের আকাবে শৃঙ্খলিত এক জগৎ নির্মাণ কবি। আমরা অষ্টাদশ অধ্যায়ে লক্ষ্য কবেছি যে এইবক্ম কল্পিত ঐক্য হল আংশিক অসম্পূর্ণ ও আপেক্ষিক মাত্র। সে যাই হোক সংস্পর্শজ সংবেদনগুলোর সাহায্যে ইন্দ্রিয়গ্রাহ্ জডজগং যতক্ষণ না কল্লিত বা নির্মিত হচ্ছে ততক্ষণ জ্ঞানলাত করার ভিত্তিস্থাপনই হয় নি। কিন্তু এই বলে সব কিছুই বা সমস্ত কালিক ঘটনাই যে আমাদের বাস্তব দেশ ও কালের এক সংস্থানের মধ্যে উদ্ভাসিত হবে এমন কোনো কথা নেই। তবে প্রত্যেক অবগত তথাই প্রভাকভাবে কিংবা পরোক্ষভাবে বাস্তব ঘটনাস্রোভের সঙ্গে সংযুক্ত থাকে

শ্বং কোনো না কোনো অর্থে এই স্রোতের মধ্যে আত্মপ্রকাশ করে। আমবা বিদি বিশি যে গৃহীত তথ্য দাবাই সত্যনির্ণয় করা সম্ভব তা হলে খুব অন্তায় বলা হবে না।

এখানে একটা সাংঘাতিক ভুল যেন আমবা কবে না বসি। আমবা দেখেছি যে অন্তিত্ব বাতীত চিন্তন বা ভাব সম্পূর্ণ নয। এই বাকোব এমন অর্থ নয় যে শুক্রভাব হল নিজে শ্বয়ংসম্পূর্ণ, এবং ী অস্তিত্ব যেন বাইবে থেকে আনা এক প্রয়োজনীয় সংযোজন মাত্র। আমবা এই তত্ত্ব। লক্ষ্য কবেছি যে বাহ্ন উপাদানেব সংযোগে কোনে। পূর্ণ বস্তুব পূর্ণতাব রৃদ্ধি বা উৎকর্ষ সাধিত হয় না এবং বিশেষ কবে চিন্তন-ক্রিয়াতে যে আমবা বাস্তব তথােব পেছনে দৌডই তাব একমাত্র এই উদ্দেশ্য যে আমবা চিন্তন-ব্যাপ বেব অন্তৰ্গত ভাবময় জগৎটাকে ব্যাপকতব ও আবো সংগতিপূর্ণ কবতে চাই। তথা দ্বাবা কিভাবে সংগতি ও ব্যাপ্তিলাভে সাহায্য হয় তাও একটা দুষ্টান্ত দিলে সহজে বোধগম্য হবে। যে টাকা শুধু কল্পনা বা শুধু চিম্ভাব বিষয় তা একান্ত নিগুণ। (লেখক এখানে ডলাবেব তুলনা দিয়েছেন।) কিন্ত যে টাকাব অন্তিত্ব বাহাজগতে প্রমাণিত, বস্তুবিক্লাদেব মধ্যে তাব একটা বিশেষ স্থান আছে এবং সেই টাক। অসংখাগুণসম্পন্ন। টা কাব শুদ্ধ ভাব বা কল্পনাটা তা হলে দেখা যাজে প্রত্যক্ষসম্বন্ধাবলীব পবিবেশেব মধে৷ নব नव अर्गव व्यक्षिकां वी व्य अर अरे कथा अरकवार वर्ष वला हरल ना र्य अरे নৃতন নৃতন বিশেষণগুলে। হচ্ছে চিন্তনক্রিয়াব পক্ষে অতি তুচ্ছ জিনিস।

শুদ্ধ কল্পনা বা ভাব বলতে আমবা এমন ভাবগত বিষয়কে উল্লেখ কবি অন্তিত্বেব সঙ্গে যাব কোনো সংযোগ নেই বলে আমাদেব বিশাস। কিন্তু আমবা আগেই দেখতে পেযেছি যে শুদ্ধ ভাব পোষণ কবতে হলেও বাস্তবেব উল্লেখ তাতে কোনো না কোনোক্সপে থেকেই যায়। সূতবাং এই দিক থেকে দেখলে আমাদেব তথাকথিত শুদ্ধভাবও প্রতীযমান কালেব অন্তর্গত ঘটনা শৃদ্ধলাব সঙ্গে একপ্রকাবসম্বন্ধযুক্ত হযে পডে। তবে কালিক শৃদ্ধলার সঙ্গে কোনো আভ্যন্তবিক সংযোগ না থাকাব ফলে এই শুদ্ধ ভাবটাব বাভ্যবেব সহিত সংযোগ হচ্ছে সম্পূর্ণক্রপে বাহ্য এবং এই ভাবের অন্তর্শিহিত শুর্ধ বা বিষয়টার অন্তিম্ব হচ্ছে একেবাবেই অনিশ্বিত ও আক্ষ্মিক ইন্দ্রিমন্ত

তথ্যেরও নীচে স্থান দিতে হয়। তার কারণ আকস্মিক ইন্দ্রিয়ক্ত তথ্যের মধ্যে পরিবেশের সঙ্গে অন্তত ধানিকটা আন্তরিক সংযোগ আছে এবং সেইজান্য তাব মধ্যে একপ্রকাব অপরিচ্ছন্ন সার্বিক সম্বন্ধও আছে।

যা কিছু বাস্তব, ঘটনাব জগতেব মধ্যে তাব প্রকাশ অবশ্যস্তব। এবং সেই-সন্তাৰ ৰাপ্তৰতা তত বেশিযে-সত্তার সঙ্গে ঘটনাৰ জগতেৰ দ্বন্দ্ব যত কম। সেইজন অস্তান্ত অবস্থা একই প্রকাব থাকলে, যে-স্ভাব কালাধীন জগতেব সঙ্গে সংযোগ আছে এবং সেই জগতে একটা নিৰ্দিন্ট স্থান আছে, সে-সম্ভাব বাস্তবতাৰ পৰিমাণ বেশি। অন্যান্ত উপাদ নেৰ সঙ্গে সম্বন্ধযুক্ত হওয়াৰ জন্স এই সম্বন্ধগুলে। এই সন্তাব ভিতৰ থেকে কাৰ্যকৰী। যা কাল্পনিক ত' হচ্ছে সম্পূর্ণ অন্তঃসাবশৃত্ত ও অতাতি উ∽াদানে সঙ্গে তাব সম্বন্ধ ধংসাত্মক ৪ বাহা। "অহান্ত অবস্থা একই প্রকাব থাকলে" এই সর্তেব ওপব আমি বিশেষ জোব দিতে চাই। কাবণ, এই উপাধিটাব বিশেষ গুক্ত আছে। এমন কল্পনাও আছে যা বিশেষ বিশেষ ইন্দ্রিয়-অনুভবজাত তথা থেকে হচ্ছে উচ্চতব, সত্যত্ব ও নিঃসংশ্যে ব স্তবত্ব। এই জিনিস বুঝতে পাবলৈ আবাব আমবা পূর্বেকাব পার্থক্যবিচাবে ফিবে আসি। প্রত্যেক সত্যকেই প্রকাশলাভ কবতে হয় এবং অন্তিত্বেব উপৰ কর্তৃত্ব কবতে ২য়, কিন্তু প্রকাশেব অর্থ এ ন্য যে ইন্দ্রিয় অনুভূতিব চতুঃসীমাব মধ্যে তাকে যথার্থভাবে আবিভূতি হতে হবে। বিজ্ঞানেব সাধাবণ নিষমগুলেশ্ব বেলায় এই তত্ত্বা আমবা সহজেই উপলব্ধি কবতে পাবি। ধর্ম ও শিল্পেব প্রধান নীতিগুলোব প্রকাশও যে এই একই বকম তাও নিঃসন্দির। শাশ্বত সতা ৬লো, কোনো ক্ষেত্রেই দেশ ও কালেব গণ্ডিব মধ্যে প্রবেশ কবতে পাবে না। অন্তভাবে বলতে গেলে বলতে হয় সেগুলোব প্রবেশ যেন প্রবেশেব ভাণমাত্র. ও সেগুলোব প্রকাশ নানাভাবে বিকৃত। কোনো দ্রবাসংস্থানেব কেন্দ্রের যত কাছে থাকা যায়, তত তাব পবিধিব ওপর অধিকতব আধিপতা জাসে: কিন্তু পরিধিব মধ্যে ইঙ্গিতরূপে থাকা ব্যতীত পবিধিব ওপর প্রভুত্ব সম্ভবপর নয়। এবং এই প্রকার অভিব্যক্তি হচ্ছে খুবই অসম্পূর্ণ, ক্ষণিক ও আভাসরূপী মাত্র। কালের প্রবাহের মধ্যে কোনো জিনিসের স্বধর্মের অভিব্যক্তি সম্পূর্ণরূপে বাস্তব নয়; কোনো জিনিসের নিজ মৌলিক বৈশিষ্ট্যের পক্ষে কালের মধ্যে অভিবাক্ত হওয়া সম্ভবপর নয়। এমন-কি খ্রাষ্য পথ অনুসরণ করবার প্রবল ও অকম্প ইচ্ছাকেও কালের মধ্যে যথার্থ ও সম্পূর্ণ প্রকাশদান করা অসম্ভব। তবে পূর্ণসন্ধার মধ্যে ভাব ও অন্তিজের মধ্যেকার এই ব্যবধান বিলুপ্ত হয়। এবং আমাদের জগতে যে-সভার অন্বিতীয় ব্যক্তিতা যত বেশি সেই-সন্তা হল তত বেশি বাস্তব ও সত্য। কারণ তার মধ্যে পরমতন্ত্বের স্বয়ংসম্পূর্ণতার ধর্ম অপেক্ষাকৃত বেশি পরিমাণে আছে এবং অন্বৈত তত্ত্ব ও সেই সন্তাব মাঝখানে কাঁক হচ্ছে অপেক্ষাকৃত কম। প্রকারান্তরে বলা যায়ংযে এইরকম উচ্চতর সন্তার পরমতত্ত্বে প্রবেশ করবার জন্য অপেক্ষাকৃত কম সংস্কার ও শোধন দরকাব।

এইবার এই সাধাবণ সূত্র থেকে এগিয়ে কতগুলো জরুবি বিষয়ে মনোযোগ দেওয়া যাক। এখনো অনুভূত প্রকৃতিব স্বরূপ ও জীবায়াব প্রকৃতির
স্বরূপ সম্বন্ধে প্রশ্নের সম্পূর্ণ মীমাংসা হয় নি : এবং অবাক্ত অন্তিত্বের অর্থ কি
তা আমাদের নিরূপণ করা বাকি আছে। আলোচনা আবস্তু কববার
আগে একটা ভূলের দিকে মনোযোগ আকর্ষণ করতে হয়। আমরা এই
সিদ্ধান্ত গ্রহণ করেছি যে যে-ভাব হচ্ছে নিতাবস্থর যত সন্মিকটে, সেই-ভাব হচ্ছে
তত অধিক সত্য এবং যে-ভাবের আভাস্তবিক সংগতি যত অধিক, সেই-ভাব
নিতাবস্তব্ধর তত নিকটে। এই সিদ্ধান্ত থেকে আমরা যেন ধাবণা করে না
বসি যে শুদ্ধভাবসমূহই পবিবর্তন ও পবিবর্ধনের পব রাস্তব হয়ে ওঠে।
কারণ এই অনুসিদ্ধান্ত অগ্রাহ্ণ। আমবা লক্ষা কবেছি কেবল ভাবের পক্ষে
সম্পূর্ণতালাভ করা অসম্ভব ও ভাবকে সম্পূর্ণতা লাভ কবতে হলে ভাবের
অধিক হতে হয়। যেহেতু পূর্ণতা লাভের এইসব অবস্থা ভাবেব অন্তর্নিহিত
নয়, সেইজ্তা বিনা-সাহাযো ভাব পূর্ণ হতে পাবে, এই ধাবণা সংগত নয় এবং
একই কারণে আমরা স্বীকার কবতে বাধ্য যে পূর্ণতা প্রান্তির পব ভাব আর
কেবল ভাব থাকে না।

এইবার বিভিন্ন প্রশ্নের মীমাংসায় প্রবৃত্ত হওয়া যাক। লাবিংশ অধ্যায়ে আমরা লক্ষ্য করেছি যে বাহ্য প্রকৃতি বা ৬৬জগতের খানিক অংশ কেবল চিন্তার বিষয়ক্রপে অবস্থান করতে পারে। এবং সঙ্গে সঙ্গে এও উপলক্ষি করেছি যে পরমসন্তায় সমস্ত সদীম জীবের চেতনার বিষয়গুলো গলে একাকার হয়ে যায় এবং সেইজন্য সেখানে ভাবের সঙ্গে অমৃতব বা বেদনার সংমিশ্রণ হচ্ছে অবশ্যন্তব। ত্রয়োবিংশ অধ্যায়ে আমাদের প্রকৃতির স্বরূপ বিচার করতে গিয়েও এই একই সিদ্ধান্তে আমরা এসেছি। আমাদের

প্রকৃতি বা শ্বভাবও হচ্ছে একটা বৃদ্ধিগত বিষয় মাত্র; কারণ তার অভিত্ব সোপাধিক, এবং সোপাধিক অন্তিত্বকে ব্যক্ত অন্তিত্ব বলা চলে না। এখানেও কিভাবে আছে বিশদরূপে না জানলেও আমাদের বিশ্বাস করতে হয় যে ভাব-গত তথ্যেব পবিপ্বক অনুভব সমগ্রসভার মধ্যে নিশ্চয়ই থাকতে বাধ্য। এই অপব অংশের সঙ্গে সংযোজনের পর ভাব পূর্ণসভার ফ্রুট্রিভ হয়ে ওঠে।

বর্তমান অধ্যায়েব আলোচনা দ্বাবা হয়তো এইসব বিষয়ে আমাদের ধাবণা অনেকটা স্পষ্টতব হযেছে। আমবা বুঝতে পেবেছি যে ভাৰগত অবস্থাগুলোর পক্ষে পূর্ণতা লাভ কবে ৰান্তবৰূপ ধাৰণ করতে গেলে কেবল ভাবগত থাকা আব চলে না; কেবল বুদ্ধিব জগৎকে অতিক্রম কবে যেতে হয়। এবং আমবা এও বুঝতে পেবেছি যে প্রত্যেক প্রতায় বা ভাবেই কিছু কিছু সত্য ও বাস্তবতা আছে। ভাবগত বিষয় বা অর্থকে অস্তিছেব দেশে আবির্ভূত হতে হয়, কিন্তু তাই বলে অন্তিত্বেব দেশে যথার্থরূপে প্রকা-শিত হতে না পাবাব জন্য তাকে অবাস্তব বলা অন্তায। এইবাব এই তত্ত্তী দিখে বাহ্মপ্রকৃতিব অদৃষ্ট অংশেব ও জীবস্বভাবেব স্বরূপ বুঝতে চেষ্টা করা যাক। কালাধীন তথারূপে জীব স্বভাব থাকতে পাবে না এবং যতদুর আমবা আগে দেখেছি প্রকৃতিৰ অদৃষ্ট অংশ কালাধীন তথ্যরূপে না থাকলেও কিছু যায় আদে না। সুতবাং এই ছুঢ়ো তথ্যকেই আমবা অনবভাস্ত বা অপ্রকাশ্য তথ্য বলে গ্রহণ কবতে পাবি। কিন্তু এই সিদ্ধান্ত শ্বীকাব করলেও সেগুলোকে অ-বাস্তব বলবাণ কোনে। হেতু নেই। এবং বিশ্বে সেগুলোর কি প্রভাব, প্রয়োজন ও প্রাসঙ্গিকতা আছে তাব দ্বাবা আমাদেব নির্ণীত মান অনুসাবে সেগুলোর বাস্তবতা বিচার কর। যায।

উপর্কু কুটো তথা বা সন্তাকেই অব্যক্ত সন্তা বলে পবিগণিত করতে হয়।
সূতবাং আমবা এখন "অব্যক্ত সন্তা" এই বাকাাংশের অর্থ নিরপণ করবার
চেন্টা কবব। "অব্যক্ত", "সূপ্ত", "গুপ্ত", "জায়মান", "ফলতঃ" ও "প্রবণতা"
এই শব্দগুলোর বড়ো বেশি ব্যবহার করা হয়। এই শব্দগুলোর ব্যবহার দারা
আমবা যে জিনিস নেই বলে জানি বা জানা উচিত সেই জিনিস আছে এই
ভাবটা প্রকাশ করতে চাই। একশ্রেণীর দার্শনিকদের কাছে এই শব্দগুলোর
দার অত্যন্ত বেশি। সেই সন্থক্তে এখানে কিছু বলতে চাই না। কোনো

প্রকার অন্তিত্বের উন্তবের উপযোগী উপাধিসমন্তির কতগুলো যখন অনুভবে বর্তমান এবং কতগুলো ভাবরূপে বর্তমান তখনকার অন্তিত্বকে আমরা অব্যক্ত বা অনভিব্যক্ত অন্তিত্ব বলি। তবে সাধারণত কি কি উপাধির ওপর এই অন্তিত্ব নির্ভরশীল সেই বিষয়ে কোনো স্পর্ট ধারণা না থাকা সত্ত্বেও আমরা এই শব্দগুলোর প্রয়োগ করি এবং যেখানে উপাধিসমন্তির একাংশ আবিভূতি হচ্ছে সেইখানেই যেন সমগ্র সন্তাটা আছে এইবকম একটা ধারণা আমরা করি। এই পরবর্তী ধারণাটা সমর্থনেব অযোগ্য।

"অব্যক্ত সত্তা" এই শদগুলোব ব্যবহাব কি প্রসঙ্গে ন্যায্য মনে করা ষেতে পারে তা পবে বিচাব কবাছ। যখন কোনো সত্তা সম্পূর্ণ বা যথার্থরূপে আবিভূতি না হয়ে কোনো ভাবে কালেব এক অংশেব মধ্যে উদ্ভাসিত হয়েছে তখন সেই সতা অব্যক্তরূপে আছে, ধাবণা কবা যেতে পাবে। কিছু কি অবস্থায় এই ব্যবহার সংগত এবং কি অবস্থায় অসংগত তাব ধারণা করা দরকার। কোন্ সময় এই শব্দগুলোব ব্যবহারু অসংগত আমি সেই বিষয়ে আগে বলব। আমবা সেইক্ষেত্রে অব্যক্ত অন্তিত্বের কথা বলতে পারি না, যেকেত্রে সন্তাটার অভিবাক্তিতে তার অবসান হয়। এখন কারণরূপে যে উপাধিসমূচয়ের উদয় হয়েছে, সেগুলোর অবশিষ্ট উপাধিগুলোকে উৎপন্ন করতে পাব। উচিত। এবং এই ব্যাপার সম্ভবপর করবার জন্য অন্য বাহু উপাদানের সহকারিতা দরকার। কিন্তু বাহু উপাদান । यह अर्थ व्याप व्याप विकास विता विकास वि সেওলোব জন্য ধ্বংসপ্রাপ্ত হয় বা অবান্তব হয়ে পড়ে, তা হলে আর অব্যক্ত সন্তার কথা বলা চলে না। ধকন, একজন লোকের তেঁতুলের বীজ খেয়ে মৃত্যু ঘটেছে। (লেখক এখানে চেরিফলের বীজের দৃষ্টাস্ত দিয়েছেন।) এমত অবস্থায় প্রত্যেক তেঁতুলের বীজের মধ্যেই মৃত্যু অব্যক্তরূপে বিভামান আছে, এইরকম বিশ্বাস করা অত্যন্ত অভূত হবে। কারণ, তেঁতুলের বীজ খেয়ে মৃত্যু ঘটবার জন্য আরো বহু বাহু তথ্যের বা নিমিত্তের প্রয়োজন এবং সেই জন্ম তেঁতুলের বীজ খাওয়ারূপী নিমিত্তার সঙ্গে মানুষের মৃত্যুরূপী ঘটনার বা কার্যের সম্বন্ধ নিছক আকম্মিক এইরকমই বিচার করতে হয়। আরো একটা উদ্ভট উদাহরণ দিলে তত্ত্বটা সুপরিক্ষুট হবে। কবির কাব্যসৃষ্টির জন্ত ক্ষেক্প্রাস কামিনীতণুলের ওদন ভক্ষণ নিমিত্ত হতে পারে; কিছু ডাই বলে প্রত্যেক কামিনী তত্ত্বকণার মধ্যেই অব্যক্তরূপে কাব্যরাশি বর্তমান আছে এরকম ধারণা কি করা যায় ? (লেখক এখানে একট্করো পাঁউরুটির দৃষ্টাপ্ত দিয়েছেন।)

এইসব অসম্ভব পরিণতির খেকে আমরা বৃঝতে পারি যে একমাত্র क्छ अला वित्मव अवसाय छे भयू क मक्छ लात्र वावहात यथार्थ ७ छे भाराती। ষেখানে উপস্থিত নিমিত্তরূপী তথ্যটা কার্যরূপী তথ্যের উৎপাদনে সক্ষম, সেখানে "অব্যক্ত অন্তিত্বে"র কথা প্রাসঙ্গিক; তবে কার্য উৎপাদনের সময় নিমিত্তের বৈশিষ্ট্যটা সম্পূর্ণ প্রণষ্ট হলে চলবে না, অর্থাৎ কারণ থেকে কার্যে পরিণতির সময় ১. নিমিত্তের শ্বরূপের মধ্যে একটা নিরবচ্ছিন্ন ঐক্য থাকতে হবে এবং ২. অন্তা ফলকে মুখাত আগতথাজনিত হতে হবে। এছটো হচ্ছে একই তত্ত্বের বিভিন্ন রূপ। কারণ এক নির্দিষ্ট পরিমাণের অধিক বাহ্য কারণের যদি আগমন দরকার হয় ত। হলে আছা ও অন্তা অবস্থার তাদাত্মা আর কল্পনা করা যায় না: সেইরকম ক্ষেত্রে অন্তিম পবিণতি আন্ত অবস্থার মধ্যে পূর্ব থেকেই নিহিত আছে এরকম বিশ্বাস করা কঠিন হয়। বীজের মধ্যে রক্ষের অবস্থিতি অব্যক্ত সন্তার একটা উৎকৃষ্ট উদাহরণ। (লেখক এখানে দিম থেকে মোরগের উৎপত্তির উদাহবণ দিয়েছেন।) কিন্তু প্রত্যেক মানুষকে নির্বিচারে একজন প্রচন্তর বসন্তরোগী কল্পনা কবা হচ্ছে এবকম হুষ্ট কল্পনা। (লেখক এখানে স্কারলেটু ফিভারের উদাহরণ দিয়েছেন।) আমি আমার নাশের পর যা হব এখন আমি তাই আছি একথা একেবারে ছর্বোধা। একমাত্র প্রকৃত ক্রমবিকাশ বা পরিণতির ক্ষেত্রেই অব্যক্ত অন্তিজের বল্পনা হচ্ছে যথাযোগ্য। তবে তথা-কথিত এক নব্য দর্শনশাখায় যে বিকৃত অর্থে ক্রমবিকাশকে নেওয়া ২য়েছে সেই অর্থে একে গ্রহণ করলে চলবে না।

আমাদের সিদ্ধান্ত তা হলে এই যে কতগুলো অবস্থায় অব্যক্ত অন্তিছের ভাব বা কল্পনা সংগত। তবে একই সঙ্গে এও মনে রাখা দরকার যে কোনো স্থানেই এই ভাবটা সম্পূর্ণ সত্য ও ভ্রমহীন হতে পারে না। কারণ কোনো তথ্য বা অবস্থা বা জিনিসকে পরিণত হতে হলে বাহু উপাধির সাহচর্য প্রয়োজন হয়। তবে শেষ পর্যন্ত কতথানি বাহু উপাধি বা উপাদান বা সহকারী কারণ সহু করা যেতে পারে তা সঠিক বলা যায় না। একমাত্র সমগ্র কারণকেই প্রকৃত কারণ বলে অভিহিত করা চলে। কিছু তাত্ত্বিক চৃষ্টিতে

শুমাত্র সমগ্র বিশ্বটাই সমগ্র কারণ হতে পারে। কিছু সমগ্র বিশ্বের বর্ণনা করা অসম্ভব। এই আপন্তিটাকে সৃক্ষচিন্তার বিলাস মাত্র মনে করে উপহাস করা যায় না। কারণ ত্রয়োবিংশ অধ্যায়ে দেহ ও আত্মার সম্বন্ধ নির্ণয় করবার সময় আমরা এই আপন্তিটার অন্তর্নিহিত শক্তির পরিচয় পেয়েছি। একটা জিনিস এখন-যা, তার জন্যই পরে যা-হবে-তাই এইরকম বিচার তথ্যত কখনো সতা হতে পাবে না এবং যে ক্ষেত্রে এই শ্বিচার অশুদ্ধ সেই ক্ষেত্রে প্রকৃত অর্থে অব্যক্ত সন্তার কথা আমরা বলতে পারি না। সুতরাং সর্বদাই অব্যক্ত অন্তিত্বের ভাব বাবহারের মধ্যে কিছু চিন্তাশৈথিলা ও অস্পন্টতা থাকতে বাধ্য। ফলত আমরা যেন ছই বিপদের মাঝখানে এসে পড়ি: ১ যদি কোনো সসীম সন্তার সম্বন্ধাবলীকে বিধেয়রূপে প্রয়োগ কবতে অসম্মত হই— যেসব সম্বন্ধের অনেকগুলোই বাহ্য ও পরিবর্তনশীল— তা হলে ঐ সন্তা-সম্বন্ধীয় বর্ণনা অসম্পূর্ণ ও শৃন্য হয়ে পডে। ২. আব যদি বিধেয়রূপে প্রয়োগ করতে সম্মত হই তা হলে জিনিসটার কি হওয়া সম্ভবপর একমাত্র তাই বলতে পারি।

উপর্ক্ত পথে চলতে বাধা হয়ে আমরা শেষ পর্যন্ত এক অচিন দেশে উপনীত হই। যে-ধর্মীর উদ্দেশ্যে বিধেয়গুলো আরোপ করা হয় সেই-ধর্মীকে উপ্তবোদ্তর পরিবর্ধন করে যেতে বাধ্য হতে হয় এবং শেষ পর্যন্ত এমন অবস্থা আদে যখন ধর্মী আর থাকে না। অবাক্ত অন্তিত্বের ভাব বাবহাব কববার সময় মনেহয় আমরা যেন এক অবনত-তটেব উপর দাঁডিয়ে আছি। চলতে যেই আরক্ত করি অমনি নীচের দিকে গড়িয়ে যেতে বাধ্য হই। আমবা আমাদের যাত্রা সর্বপ্রথমে এই বলে আরম্ভ করি, 'ক' এমন এক সন্তা যে কতগুলো উপাধির উদ্ভবে এটা 'খ'এ পরিণত হবে. সূতরাং এই কারণেই আমি বলতে সাহস করি যে 'ক যেন খ'; আমাদের যাত্রা যখন শেষ করি তখন আমরা বলি, 'ক' এর 'গ' হওয়াও সম্ভবপর সূতরাং এই কারণে 'গ' বিধেয়কেও 'ক'এর উদ্দেশ্যে প্রয়োগ করা চলে; খুব অল্প কয়েক স্থলে 'ক' হচ্ছে 'গ'এর উৎপাদক এবং পরিণতির কালে 'ক'এর সম্পূর্ণ তিরোধান হয়েছে, তাতে কি; তবুও বিধেয়প্রয়োগ আমাদের মেনে নিতে হবে।

সূতরাং আমরা স্বীকার করতে বাধা যে অনভিব্যক্ত অন্তিত্বের ভাব হচ্ছে কভগুলো বিভিন্ন ও বিরোধী মতের মধ্যে একটা স্থুল নিষ্পত্তির উপর প্রতিষ্ঠিত। কোনো সুনিদিন্ট নীতির দারা এই ভাবের প্রয়োগ নিমন্ত্রিত করা যাম না। তব্ও পদটার তাৎপর্য ও অর্থ মনে রেখে ব্যবহারিক জগতে তাব প্রয়োগ করাতে কোনো বাধা কিংবা অসুবিধানেই। কিন্তু সব সময়েই এই গদটা নানারকম বিপদ ও বিভ্রান্তির জনক। এই শক্টির ব্যবহার কববার প্রবৃত্তি যত সংযত করা যায় ততই শুভ।

সম্ভাবনা ও আকস্মিকতার সাধারণ ম্বরুপ নির্ণয় করতে পারলে অনেক ত্র্গম সমস্যার ওপর আলোকপাত কবা যাবে। এই বিষয়ে আমরা আতে একবার কিছু বলেছি, যখন পূর্ণ সম্ভাবনাকে বাস্তবতার সমান বলা যায় কি না এই প্রশ্নের আলোচনা আমরা করছিলাম। এ প্রশ্নের উত্তবে আমরা বলব : সম্ভাবনার প্রতিষ্ঠা ভাব ও তথ্যের বা অন্তিজ্বের বিশ্লেষের উপর, কিছে প্রত্যয় ও অন্তিজ্ব মূলত হচ্ছে এক ; সেইজন্য পৃথকরপে প্রত্যেকটাবই অভান্তবে মল বা আময় আছে ; তবে যা সাম্ভবিক তাকে যদি পূর্ণতা দেওয়া যেতে পাবত তা হলে তা বাস্তবিক হয়ে উঠত, এবং এই পূর্ণতালাভেব সঙ্গে সম্ভাবনা বা কেবল ভাব আব সম্ভাবনা বা ভাব থাকত না।

সবসময়েই বস্তু ও ভাব বা প্রতায়ের আংশিক ব্যবকলনের উপবই হচ্ছে সাম্ভবিকের ভিত্তি। কোনো এক অগ্রগামী উপাধিনিচয়ের ভাব থেকে তার যে পরবর্তী পবিণতি চিন্তা ধারা কল্পনা কবা হয় যথার্থত তারই নাম হল সম্ভাবনা। কতগুলো উপাধিব বা অবস্থান সাকল্য থেকে, ষয়ংসম্পূর্ণতা নেই এমন একটা শৃঞ্জলা থেকে, তার যে পবিণতি আমরা ধাবণা করি তাকেই সম্ভাবনা বলে বিশ্বাস করি এবং এই শৃঞ্জলার মাত্র একাংশ ব্যতীত বাকি সমস্ভটাই হল প্রত্যয়গত বিষয়, বাস্তবিক নয়। শেষের উন্কিটি দিয়ে আমাদের বক্তব্যকে বিশিষ্ট করা অত্যন্ত প্রয়োজনীয় মনে করি। যা সাম্ভবিক তাকে বাস্ভবিক বলা চলে না। অথচ এর স্বরূপ এমন যে তাকে শুমাত্র কাল্পনিক বা ভাবগত বললেও দোষ হয়। যা বাস্তবিক সম্ভবপর একমাত্র তাকেই সাম্ভবিক বা সম্ভাব্য বলা যেতে পারে। বাস্তবের মাটির মধ্যে হচ্ছে সম্ভবপরের শিক্ড। নিরুপাধিক ও নিরপেক্ষ সম্ভাবনা নামক কোনো জিনিস নেই। সাম্ভবিক চিরকালই হল আপেক্ষক। মন্ভবপর যদি ষাধীন হতে চায় তা হলে মন্তব্যরই অসম্ভব হল্পে পড়ে।

এই ব্যাপারটা আরো ভালোভাবে বোঝা, ধাবে যদি উনবিংশ

অধ্যান্তে আপেক্ষিক বা অবস্থাসাপেক আকস্থিকতার সম্বন্ধে আমাদের আলোচনাগুলো স্মরণ করা যায়। কোনো জ্ঞানিক শৃঙ্খলার বা সামগ্রের বাইরে যে উপাত্ত তথ্য থাকে, তাকে আপতিক বা আকস্মিক তথ্য বলা হয়। একটা সমগ্র শৃত্যলার মধ্যে যে উপাদানকেই গ্রহণ করা যাক তাই সর্বময় শৃঙ্খলার তুলনায় একটা তথ্যমাত্র এবং তথ্যমাত্ররূপে তার আকস্মিকতা হচ্ছে আপেক্ষিক। সংক্ষেপত, যাকে আমরা আপতিক বা আকস্মিক বলি তা হচ্ছে আকস্মিকের বাডা কিছু সেইজন্যুই তা আকস্মিক। আপতিক তথ্যকে কোনো একটা সার্বিক ভাবের থেকে ব্যতিরিক্ত করে দেখতে হয়। কিছ তথ্যটার মধ্যে ভাবগত উপাদান আগের থেকে না থাকলে এই বাতিরেক-সম্বন্ধ স্থাপন করা অসম্ভব। আপেক্ষিক সম্ভাবনার মধ্যেও অনুরূপ লক্ষণ পরিষ্ফুট। যাকে আমরা সম্ভাব্য ব। সাম্ভবিক বলি তা হচ্ছে সাম্ভবিকের বাডা কিছু এবং অংশত বাস্তবিক সেইজন্মই তা সাম্ভবিক। যে-সভাকে সাম্ভবিক বলা হয় তার উৎপত্তিব কারণেব খানিকট। অংশ হচ্ছে বাস্তব। তবে সাম্ভবিকের এই বাস্তবভিত্তির কথা সব সময়ে স্পফ্টরূপে উল্লেখ করা হয় না, এবং বাস্তব অংশটাও সদা পরিবর্তনশীল এইজন্য সম্ভাবনার তারতম্য আছে। সম্ভাবনার প্রকাশের রীতি এবং তার বাস্তব-ভিত্তি, এই হুটোরই নানাত্ব সম্ভবপর। এইজন্য কোনো জিনিসেব সম্ভাবনাও সম্বন্ধের এই বৈচিত্রোব ওপর নির্ভর করে নানারকমের হতে পারে। সম্ভাবনা ও আকস্মিকতা কিংবা সাম্ভবিক ও আপতিকের পরস্পরসম্বন্ধ আমরা এইভাবে বর্ণনা করতে পারি: কোনো এক বিশেষ তথ্যের দিকে দৃষ্টি দিলে তার মধ্যে পরিপূরক যে ভাবসমূহের উল্লেখ প্রচ্ছন্ন থাকে সেগুলোর সম্বন্ধে আমরা উদাসীন থাকি। সেইজন্য সেইসময় কোনো এক শৃঙ্খলার সঙ্গে তুলনা করলে এই তথাটাকে আপেক্ষিক আকস্মিকতা বলে মনে হয। অপর পক্ষে কোনো এক তথ্যের পরিপুরক ভাবরাশিকে যথন স্পষ্টত পৃথক্কত করা হয় এবং অস্পন্টব্ধণে শেই ভাবসমূহের বাস্তব পরিণতি কল্পন। করা হয়, তখন এই কল্পিত পরিণতিকে সম্ভাবনা বলা যায়। যে-সব কারণের উদ্ভবের দ্বারা পরিণতি বাস্তব হতে পারে, দেগুলোদ ন্যুনাধিক্যের উপর সম্ভাবনার ন্যুনাধিক্য নির্ভর করে। তবে সব সময়েই সম্ভাবনার কেত্রে এই-সব কারণের কিছুটা বাস্তব-রূপে আমাদের সম্মুখে উপস্থিত থাকে।

নিক্ক ধরণের সম্ভাবনার সম্বন্ধে আলোচনা করতে গেলে, আমরা আমাদের উপর্যুক্ত ব্যাখ্যাব সমীচীনতা ব্যুতে পাবব। আমি নির্প্ত নয় এরকম একটা ভাবের দৃষ্টান্ত দিছি। এই ভাবটাব মধ্যে যদি আত্মবিরোধ না দেখতে পাই এবং বাস্তবের সঙ্গে তার যদি কোনো সংঘর্ষ না দেখতে পাই তা হলে সেই অবস্থায় ভাবটাকে সম্ভবপর বলা যায়। এখানে আপাতদ্কিতে মনে হয় আমবা যেন প্রতন্ত্র সম্ভাবনাব স্থলে অতম্ভ্র সম্ভাবনাকে পাছি। কিন্তু এই ধাবণা ভূল। এখানেও সম্ভাবনা কতগুলো উপাধি থেকে একটা অনুমান-বিশেষ। এখানেও উপাধিনিচয়ের মধ্যে কতগুলো বাস্তব। কাবণ, যদিও কি কি বিশেষ কারণ বা উপাধির সাহায্যে ভাবটা বাস্তব হতে পাবে তা আমবা সম্পূর্ণভাবে জানি না, তব্ও একথা বলা চলে না যে আমবা একেবাবে কিছুই জানি না। আমরা ধবে নিয়েছি আমাদেব উদাহ্যত ভাবটাব মধ্যে বাস্তবতাব সাধাবণ ধর্ম আছে এবং অন্তত এই বাস্তবধর্মী তথাটা হচ্ছে সম্ভাবনাব প্রকৃত ভিত্তি। যদি এইটুকু আমবা শ্বীকার না কবি, তা হলে আমাদেব ভাবেব বিষয়টাব সম্ভাব্যতাও অলীক হযে পডে।

কেউ যদি এমন সম্ভাবনা বা আকস্মিকতাব কথা বলেন যা আপেক্ষিক
নয়, একেবাবে নিকপাধিক ও অতন্ত্র. তাব সম্বন্ধে এই বলতে হয় যে সেরকম
সম্ভাবনা বা আকস্মিকতা নেই। সেরকম সম্ভাবনা বা আকস্মিকতা একটা
ভ্রমাত্মক ধাবণাব চুই বিভিন্ন দিক। এই ধারণায় একই প্রধান স্ব-বিরোধদোষ ত্ব ভাবে প্রকাশিত হয়েছে। এই বিষয়ে বিস্তৃত বিচার করলে
জিনিসটা পরিষ্কার হবে। শুদ্ধ বা কেবল বা নিক্রপাধিক সম্ভাবনাব বেলায়
একটা বিশেষ ভাবেব সঙ্গে বাস্তবেব সম্পূর্ণ সংযোগহীনতার ভিন্তিব উপর
সদর্থক বা অস্তার্থক বিধেয় প্রয়োগের চেক্টা করা হয়। শুদ্ধ বা কেবল বা
নিক্রপাধিক আকস্মিকতার বেলায় একটা ঘটনা বা তথাের সঙ্গে বাস্তবের
সংযোগহীনতার উপর আমবা দাঁডিয়ে কথা বলি। আমাব বক্তব্যটার ব্যাখ্যা
আমি এখন করব।

ধকন আমার মনে একটা ভাব আছে। আমি আমার মতে এই ভাবের , সম্বন্ধে কিছুই জানি না। সেইজন্য আমি বলছি যে এই ভাবের বিষয়টা সম্ভাপনি। আমারা আধে দেখেছি যে যদিকোনোজাবৈর একটা অর্ম থাকে শ্রম্ ক্ষান্ত মধ্যে ম-বিরোধ অবর্তমান থাকে তা হলেই ভাৰটার একটা অন্ত্যর্ত্তকরূপ খাকভে বাধ্য। এবং এই কারণে ভাবটাকে বাস্তব কল্পনা করবার একটা জ্ঞাত কারণ পাওয়া যায়। এইরকম সম্ভাবনাকে আপেক্ষিক সম্ভাবনাই বলতে হয়: কারণ, এই সম্ভাবনা হচ্ছে একটা বাস্তবধর্মী তথ্যের সঙ্গে সম্বন্ধযুক্ত। শুদ্ধ সম্ভাবনার ক্ষেত্রে সাম্ভবিক ও বাশুবের মধ্যে কোনে। সম্বন্ধের জ্ঞান शांदक ना, এই আমাদের ধারণা। এই क्षित्व, ভাবের সঙ্গে বাস্তবের একমাত্র কোনো সম্বন্ধ দেখতে না পারার দর্শন আমি বলছি ভাবটার বাস্তব হওমার যোগ্যতা আছে। কিন্তু এই উক্তিটা অসংগতিপূর্ণ। কারণ, ভাবটার বাস্তব হওয়ার যোগ্যতা আছে বলতে গেলেই আমাদের জানতে হয় ভাবট। অংশত সত্য, তার মানেই জানতে হয় বাস্তবের সঙ্গে ভাবটাব একপ্রকাব আভান্তরিক সংযোগ আছে। বাস্তবের সঙ্গে ভারের সংযুক্ত হওয়ার অর্থ এই य वाखरवत এक वा अधिक धर्म এই উপাদানটার আছে। यদি উপাদানটা বাস্তব হওয়াব উপযোগী, তবে কমবেশি পরিবর্তনের পর সেটা টিকে যাবে। কিন্তু শুদ্ধ সম্ভাবনার বেলায় যোগ্যতা শব্দের একটা বিকৃত অর্থ আমর। করি। সেখানে অযোগ্যতাব অভাব দর্শনে, অর্থাৎ কোনে। এক প্রকাব অমুভবের অভাবে আমার ভাবটাকে বাস্তব হওয়ার যোগ্য বিচার করি। ফলত সেই স্থলে নিছক অজ্ঞতার উপর দাঁডিয়ে ভাবটা কমবেশি সংস্কাবের পর টিকে যাবে— এইক্সপ বলতে চাই। কিন্তু এইরকম প্রচেষ্টাকে যুক্তি मित्य नमर्थन कता याम ना।

যেটা শুদ্ধ বা নিরপেক্ষরপে সাম্ভবিক তাকে আমরা বাস্তবের সঙ্গে সম্বন্ধ থেকে পৃথক করে দেখি এবং তাকে বাস্তবের সঙ্গে সম্বন্ধ দারা যেন অপ্রভাবিত এরকম কল্পনা করে থাকি। কোনো সম্বন্ধ দেখতে পাওয়া যাচ্ছে না বলে ধরে নিই যে পৃথক ও জনবগত ও অপর কোনো সম্বন্ধ ভাবটাকে প্রভাবিত করে তার ধ্বংসের কারণ হয়ে উঠবে না। এবং যখন ভাবটাকে বিধেয়রপে বাস্তবের উদ্দেশ্যে প্রয়োগ করি তখনও এই ধারণাটাকে পোষণ করি। কিছ ভাবকে বাস্তবের সঙ্গে সম্বন্ধযুক্ত ধারণা করতে গেলে সেটা বাস্তবের স্বন্ধায় ধর্মের সঙ্গে সম্বন্ধযুক্ত ধারণা করতে গেলে সেটা বাস্তবের স্বন্ধায় ধর্মের সঙ্গে সম্বন্ধযুক্ত হয়ে ওঠে। স্কুরাং নিক্ষের ভিতর থেকে কোনো সম্বন্ধ না থাকলে বাইরে থেকে এই সমন্ধ সম্বন্ধর কার করতে হয়। শের পর্মন্ধ কর বা চরব সন্ধাবনাও হল ব্যক্তম সম্বন্ধতার একটা দৃষ্টান্ধ, এই সিদ্ধান্ধ,

আনো ব্ৰিয়ে বলতে গেলে বলতে হয় ওছ সান্তৰিকের অন্তর্গত ভাবটা অন্তর্ভ তথাগতরূপে বান্তব ; এবং সেইজন্ত বান্তবের সঙ্গে সংযুক্ত; কারণ ভাবটা একটা ঘটনারূপে আমার মনের মধ্যে বিশ্বমান। এই সম্বন্ধটাকে বান্ত বলে গ্রহণ করলে, মনে করতে হয় যে সম্বন্ধটা হচ্ছে একটা অনিবার্য বান্ত প্রভাবের ফল। কিন্তু আমরা লক্ষ্য করেছি যে বান্ত তথ্যের সঙ্গে অনিবার্য সম্বন্ধের প্রকোপে কোনো উপাদানই ভিতরে অপরিবর্তিত থাকতে পারে না। সেই উপাদানের ভিতরেও ভাঙন ধরে। এই আলোচনা অন্থাবন করলে বোঝা যায় যে ওদ্ধ সম্ভাবনা বলে যদি কিছু থাকে আমরা যতদূর জানি তা হচ্ছে একটা সম্পূর্ণ ভান্তি। এক দিক থেকে এরকম সন্তাবনাকে এমন এক ভাব হতে হয় যার সঙ্গে বান্তবের কোনো সদর্থক সম্বন্ধ নেই, অন্য দিকে এই-রকম ভাব হল সম্পূর্ণ স্থ-বিরোধী। আমাদের সিদ্ধান্ত তা হলে এই যে বান্তবের সঙ্গেন। সন্ত্র্যার প্রতিষ্ঠাহীন অবস্থায় কোনো সন্ত্র্যাবনারই সন্তাবনা নেই।

শুদ্ধ আক্ষিকতার মধ্যেও এইরকম স্থ-বিরোধ দেখতে পাওয়া যায়। সেই তথাকে আমরা চরম বা শুদ্ধ আকৃষ্মিক তথা বলি যার নিজ্প পরিবেশের সঙ্গে কোনোরকম আভান্তরিক সংযোগ নেই। এইরকম তথ্যের মধ্যে কোনো সম্বন্ধ নেই; যেন সমস্ত সম্বন্ধই তার বাইরে আমরা এরকম কল্পনা করি। কিন্তু সম্বন্ধ থেকেও তার কোনো প্রভাব অমুভূত হচ্ছে না, এরকম হতে পারে না; সেইজন্য চরম আকৃষ্মিক তথাটা বাইরের অনিবার্য প্রভাবকে এড়াতে পারে না। এবং বাহ্য প্রভাবের ঘারা তথ্যটার ভিতরে পরিবর্তন উৎপন্ন হয়। এই বিচার অমুধাবন কর্মেশ বোঝা যায় যে চরম আকৃষ্মিকতার যে-ম্বর্নপ আমরা মীকার করে নিম্নেদ্ধি তা বাধিত হচ্ছে। কোনো আকৃষ্মিক তথ্যকে আকৃষ্মিক হতে হলে শুদ্ধ আকৃষ্মিক হলে চলে না; আপেক্ষিকরূপে যা আকৃষ্মিক একমাত্র তাকেই প্রকৃত আকৃষ্মিক বলা যায়। প্রকৃত আকৃষ্মিক তথ্যটা প্রচন্ধন্ধনে এবং এই নুভ্রন তথ্যের অংশ; তবে এই রুছন্তর তথ্যটা ভাবগতত্বপে বর্তমান এবং এই ত্বিদ্ধান্ধ সম্বন্ধর ভিত্তিতেই হচ্ছে তথ্যটার অম্ব তথ্যের সঙ্গে বাছ সম্বন্ধ। কিন্তু শুদ্ধ আকৃষ্মিকতার ক্ষেত্রে এক দিক্ষে কল্পনা করতে ইন্ধ যে শুমন্ত সম্বন্ধ

বেশ আকল্মিক ভখাটার বাইরে, জপর দিকে তথ্যটার বাস্তবের সংক্র সম্মায়ক অভিত্ব শ্রীকার করতে হয়। সূত্রাং এই অবস্থায় স্ব-বিরোধ দোষ এসে পড়ে।

এই স্থ-বিক্লনতা দোষটা অন্তভাবেও আমরা প্রকটিত করতে পারি।
ধকন, একটা উপাত্ত উপাদানের ক্লেত্রে, সেটা যে কোনো এক শৃঙ্খলার
সঙ্গে সংযুক্ত এটা আমরা উপলব্ধি করতে পারছি না। প্রত্যেক উপাদানের
ধর্মই হচ্ছে এই যে সেই উপাদানটির সঙ্গে বহিন্থ অন্ত বিবিধ তথাের এক
অন্তর্নিহিত সম্বন্ধ আছে। এবং এই আভ্যন্তরিক সম্বন্ধগুলা ভাবগত হওয়ার
জন্য সেগুলো শাশ্বত ও অবশ্যন্তিক। এখন উদাহত উপাদানটার এই
আভ্যন্তরিক সম্বন্ধগুলাে ধরতে না পারার জন্য যদি আমি সিদ্ধান্ত করি যে
তার ভিতরে এরকম কোনাে সম্বন্ধ নেই তা হলে উপাদানটা শুদ্ধ আক্রন্মিক
তথ্যের পর্যায়ে পড়বে; কিন্তু তথাটার মধ্যে কোনাে আভ্যন্তরিক সম্বন্ধ না
থাকার দক্ষন সেটা একেবারে সম্বন্ধহীন হয়ে পড়ে এবং যে তথ্যেরু কোনাে
সম্বন্ধ নেই, সেই তথাকে বিশিষ্ট ও পৃথক তথাও অভিহিত করা যায় না।
স্বৃতরাং এই চরম আক্র্মিক তথা অলীক বলে প্রমাণিত হয়।

একই জটিল অবস্থার এক দিক হচ্ছে সম্ভাব্যতা, অন্য দিক 'হচ্ছে আকিম্মিকতা। প্রকৃত বা আপেক্ষিক আকিম্মিক বলতে আমরা এমন এক তথ্যকে বৃঝি যার অন্তিত্ব আছে কিন্তু যাকে অংশত আমরা বৃঝতে পারছি না ও অক্তান্য তথ্যের সাথে সংযুক্ত করতে পারছি না। সুতরাং প্রকৃত আকিম্মিক তথ্য এমন একটা তথ্য যা আছে কিন্তু সেটা কিভাবে আছে আমরা মম্পূর্ণ জানি না। প্রকৃত বা আপেক্ষিক বাস্তব বলতে আমরা এমন এক তথ্যকে বৃঝি যাকে আমরা অসম্পূর্ণভাবে জেনেছি কিন্তু তবুও সেটা কোনো এক-রকমে বাস্তব বলে বিশ্বাস করি। সম্ভবপর ও আকম্মিক এ ত্টোই হচ্ছে বাস্তবের তৃই অসম্পূর্ণ প্রকাশ মাত্র। আমরা ইচ্ছা করলে আকম্মিকতা ও সম্ভাব্যতার পার্থকটো আর এক ভাবে দেখাতে পারি। বিশুদ্ধ আকম্মিকতার বেলায় আমরা কল্পনা করি যেন আকম্মিক তথ্যটার নিজ কোনো সম্বন্ধ বা ধর্ম নেই, এটা যেন কতগুলো বাস্থ সম্বন্ধের হারা সংযুক্ত। শুদ্ধ সম্ভাবনার বেলায় আমরা কল্পনা করি যেন সাম্ভবিক তথ্যটার বাস্তবের সঙ্গে কোনো সম্বন্ধ নেই, এটার যেন শুর্ম কডগুলো নিজ ধর্ম বা সম্বন্ধ আছে। শুদ্ধ

আকসিকতার কেত্রে আমরা আভাস্তরিক ও ভাবগত সংযোগের কথা ভূলে যাই এবং শুদ্ধ সন্তাবনার কেত্রে বান্তব পরিবেশের সঙ্গে বাহ্ ও তথাগত সম্বন্ধের কথা মনে থাকে না। আকশ্মিকতা যেন অন্তিত্বের দেশের জিনিস এবং সন্তাবনা যেন ভাবজগতের জিনিস। কিন্তু তুটোরই দোষ এক বিধ; এবং নিরপেক্ষরূপে গ্রহণ করলে তুটোই বাহ্ নিয়তি হয়ে দাঁডায়। যেটা সাম্ভবিক সেটা যদি তথা হয়ে উঠতে পারত সেটাকে আকস্মিকতা কিংবা নিয়তি বলে মনে হত। আবার যেটা আকস্মিক সেটার সম্পর্কে কোনো প্রত্যেয়মূলক ধারণা যদি করতে পারি তা হলে সেটা একটা শুদ্ধ সন্তাবনা হয়ে দাঁডায়: কারণ আপতিক কখনো সম্পূর্ণ বাস্তব হতে পারে না।

উপরের সিদ্ধান্তগুলো বিবেচনা করবার পর প্রশ্ন ওঠে যে সম্ভাব্যতা ও আকস্মিকতার মাত্রা আছে কি না। এই প্রশ্নের উত্তরে আমরা বলব যে এ হুটোব তারতম্য আছে। কম আর বেশি সাম্ভবিক এবং কম আর বেশি সত্য হওয়া এবং বেশি আর কম আকস্মিক হওয়া মূলত একই জিনিস। এইখানে আমাদের বর্ণিত দ্বিবিধ মান প্রযুক্ত হচ্ছে কি না তাব পরীক্ষা কবা চলতে পারে। যে উপাদানটা অধিকতর সংগতিপূর্ণ ও অধিকতর ব্যাপক তাকেই আমরা অধিকতর সম্ভবপর বলি। যে বিষয়বস্ত-সমষ্টির সম্পূর্ণ উদ্ভবে উপাদানটা বাস্তবে পরিণত হবে তার অধিকতর নিকটে হল এই অধিকতর সম্ভবপর উপাদানটা। অপর পক্ষে যে উপাদানটা অধিকতর সম্ভবপর বা সাম্ভবিক, তার বাস্তবের সঙ্গে আংশিক সংযোগ হচ্ছে অপেক্ষাকৃত বেশি। এই কারণে অধিকতর সম্ভবপর উপাদানের ক্ষেত্রে যে-সব বাহু অবস্থার উদ্ভব উপাদানটার বাস্তবরূপ ধারণ করবার জক্ত দরকার, সেগুলোর পরিমাণও হচ্ছে ন্যুনতর। ফলত উপাদানটা এইরকম ক্ষেত্রে পূর্ণতর, সত্যতর ও বাস্তবতর এই বলতে হয় এবং ৰাস্তবের সঙ্গে উপাদানটার সংযোগ অধিকতর হওয়ার জন্ম তার আভ্যন্তরিক সংগতিও অধিকতর। এইভাবে আকস্মিকতার আধিকো, মিথ্যাত্বও বাড়ে। যে উপাদানটার ওপর বাছশক্তির প্রভাব যত বেশি, যে উপাদানটার শৃত্যলা বা নিয়ম বা ভাবের সঙ্গে সম্বন্ধ যত কম, সেটা তত কম বুদ্ধিগ্রাহ্ম এবং তার মধ্যে সংগতি তত কম এবং সেটা তত কম সত্য। আমি মনে করি আমাদের বৰ্ণিত মানহয়ের সত্যতা হয়তো প্রমাণিত হয়েছে।

এই সম্পর্কে গন্তার প্রভারত্বনক প্রমাণের বিষয় কিছু বলে আমার্ম বিচার শেষ করব। চতুর্দশ অব্যায়ে এই প্রমাণটার সম্বন্ধ আলোচনা করতে আমরা বাধ্য হয়েছি। বর্তমান অধ্যায়ে এই প্রমাণটার সম্বন্ধ আলোচনা করবে। যুক্তিরূপে দেবলে এই প্রমাণটা কোনো এক ভাব বা প্রভার থেকে সেই ভাবের অন্তর্নিহিত অর্থ বা বিষয়ের অন্তিন্ধের অনুমান মাত্র। যে কেউ এক নজরেই দেখতে পারে যে এই প্রমাণ কত তুচ্ছ । বান্তব বলতে যদি দেশ ও কালের অন্তর্গত তথ্যকে বোঝা যায় তা হলে ভাবটা যে আমার মাথার ভিতরকার একটা জিনিস হতে পারে এ কথা অত্যন্ত স্বাভাবিক। কিছু যদি ভ্রমের সাধারণ রূপ কি, এই বিষয়ে আলোচনা করতে বিসি ত। হলে যে-ব্যাপারটা এত স্পক্ত মনে হচ্ছে সেই-ব্যাপারটাই অস্পন্ত ও জটিল হয়ে উঠবে। যেটা আমার মাথাব মধ্যে আছে সেটা অন্তত বিশ্বের কোথাও না কোথাও আছে। এবং ভাবটাকে যথন বিশ্বের উদ্দেশ্যে প্রয়োগ করছি তথন বাস্তবের বাইরে এর স্থান কোথায়, এই প্রশ্নের সহত্তর দিতে হলে,বান্তব ও সঙ্গীম সন্তার মধ্যে প্রভেদ স্বীকার করতে হয় এবং এই ভিত্তিতে সন্তাব

বাস্তব জগতের সঙ্গে সম্পূর্ণ সম্বন্ধহীন কেবল একটা ভাব কিংবা জামার মিন্তিরের অন্তর্নিহিত একটা ভাবমাত্রের কল্পনা একপ্রকার ল্রান্ত বিশ্লেষণের উপর প্রতিষ্ঠিত। আমরা লক্ষ্য করেছি কোনো এক ভাব পোষণ করবার সময় সেই ভাবটার মধ্যে বাস্তবের প্রতি কোনো এক প্রকার উল্লেখ থাকতে বাধ্য। সেইজন্ত এমন কোনো ভাব থাকতে পারে না যার মধ্যে বাস্তবের প্রতি কোনো উল্লেখ নেই। সেইরকম ভাব হচ্ছে স্থ-বিরোধী। এই দিক থেকে প্রত্যয়মূলক প্রমাণটার বিচার করা অত্যন্ত প্রাসন্ধিন। এই দিক থেকে প্রত্যয়মূলক প্রমাণটা দাঁভিয়ে আছে। প্রথম জিনিসটা হচ্ছে বস্তমন্ত্রা বা বাস্তবের উদ্দেশ্যে একটা চিন্তন বা প্রতায় এবং দ্বিতীয় জিনিসটা হচ্ছে চিন্তনের বিষয়ক্রণী এবং চিন্তনক্রিয়াদারা বিশিষ্ট বস্তমন্তার উপস্থিতি। সন্তার প্রত্যয়মূলক যুক্তিটার ভিতরের কথা এই : প্রথম জিনিসটার ওপর দাঁড়ালে দ্বিতীয় জিনিসটার দিকে আমাদের বাধ্য হয়ে এগিয়ে যেতে হয়; কেবল প্রত্যয় বা চিন্তনের মধ্যে অসম্পূর্ণতা আছে; সেইজন্য ভাবপোষণ করলেই ভাবের মধ্যে যে বস্তুমন্তার উল্লেখ প্রচন্তর আছে সেই দিকেও দৃষ্টি

যায়; কারণ, এই বস্তমন্তাই কালের মধ্যে উদ্ভালিত। বিশ্বরচনাবিন্যাসমূলক প্রশাণে আমরা দিতীয় জিনিসটা থেকে প্রথমটার দিকে যেতে বাধ্য হই। এই প্রমাণ দারা আমরা বস্তমন্তার স্বরূপ নির্ণয় করতে চাই। বিশ্বরচনাবিন্যাসমূলক যুক্তির মর্মকথা এই: বস্তমন্তাকে চিল্তা বা প্রত্যয় দিয়ে বর্ণনা বা বিধেয়প্রযুক্ত করা যায়; সুতরাং চিল্তনের ধর্ম ও বস্তমন্তা বা বাহুবের ধর্ম হচ্ছে এক। এই ছটো প্রমাণেরই মূলকথা এক। সমগ্রের যে কোনো এক দিক থেকে তার অন্ত দিকে আমরা যেতে পারি। এবং এই মূলনীতিটা হল সম্পূর্ণ অল্রান্ত।

সম্ভার প্রতায়মূলক প্রমাণের দোষ অন্তর। এই প্রমাণে শুধু যে ভাব বা প্রতায়টা কোনোক্ষপে বাস্তব এইটুকু বলেই আমবা নিশ্চিন্ত হই না। আমরা বলতে চাই যে ভাবটাকে আমর। যেরূপে পাচছ সেইরূপে এট। বাস্তব। এইখানেই সন্তার প্রত্যয়মূলক যুক্তির ভ্রান্তি। একটা সাধারণ নিম্ম হিসেবে আমরা বলতেই পারি না যে প্রত্যেক ভাবই নিজক্রপে বাস্তৰ। বরঞ্জামর। জানতে পেরেছি যে সত্য ও বাস্তবতার তারতমা আছে। কোনো বিধেয় নিজরূপে বাস্তবিকত সত্য হতে পারে না। সত্য হতে হলে প্রত্যেক ভাবেরই পরিবর্তন, পুনবিকাস ও পরিবর্ধনের প্রয়ো-জন। কোনো বিধেয়কে বাস্তবক্রপে গ্রহণ করবার কালে তার বিজক্ষপ ক্তথানি অপরিবর্তিত রাখতে পারা যায়, তার দ্বারাই সেই বিধেয়ের সভাভার মাত্রা নির্দিষ্ট করা হয়। পূর্ণভার ভ'বের কেত্রে প্রভায়মূলক যুক্তিটা কেন টেকে না, তা অংশত চতুর্দশ অধ্যায়ে আমর। আলোচন। করেছি। বর্তমান আলোচন। দ্বারা আমর। এই বিষয়ে পূর্ণতর জ্ঞান লাভ করতে সমর্থ হব। আমার মন্তিম্বের ভিতরকার প্রত্যেক ভাবই পরমস্ভাকে উদ্দেশ্ত করে। কিন্তু আমার "ভাবটা" আমার নিজ ব্যক্তিগত চিন্তুম দার। কলুষিত। ভাবটার যথার্থত। হয়তো নেজরুপে নয়; অন্তর্রূপে পুনবিক্তন্ত করলে ভাবটা হয়তো সত্য হয়ে ওঠে। এইটা হওয়াই স্বাভা-বিক। পুনবিদ্যাস করতে গিয়ে ভাবটার নিজরণ রক্ষা নাও করা যেতে পারে; এই ভত্তার গৌরব প্রমাণ করাই প্রতায়মূলক যুক্তির উদ্দেশ্য হওয়া উচিত। প্রত্যেক ভাবই নিজরূপে বাস্তব কিংবা অস্তিম্বান হতে পারে মা। একটা ভাৰ বা প্ৰভায় যত অধিক পূৰ্ণত। লাভ করবে, তত অধিক হবে

ভার-সাম্ভবিকতা এবং তার আভ্যন্তরিক বাধ্যতা এবং তত অধিক হবে পেই ভাবের বান্তবিকতা। এবং যত অধিক বান্তবতা থাকবে একটা ভাবের, তত অধিক সেটা প্রকাশিত হবে।

স্ভার এই প্রত্যয়মূলক প্রমাণ কোনো সদীম পদার্থের বেলায় প্রয়োগ করা যায় না, একথা সভা। একমাত্র পরমার্থের সম্পর্কে এই যুক্তিটার ব্যবহার চলে এবং দেইজন্য হয়তে। বলা যেতে পারে যে, পরমার্থের উদ্দেশ্তে এই যুক্তিটা প্রয়োগ করলে এই যুক্তিটা ক্রায়া হয়। আমরা স্বীকার করি এই উক্তির মধ্যে যথেষ্ট বস্তু আছে। প্রমার্থের ভাবটা **ভদ্ধ ভাবরূপে হচ্ছে স্থ-বিরোধী; সেইজন্ম সম্পূর্ণতা প্রাপ্তির জন্ম অভিছের** দরকার। কিছ এখানে বলে রাখা ভালো যে কোনো ভাব কখনো নিজরূপে বাস্তব হতে পারে না। বস্তু ও সত্যের প্রভেদ যায় না। শ্রেষ্ঠ সতাও হচ্ছে খানিকটা নির্বস্তুক, কিন্তু বস্তু হচ্ছে বস্তুই। এই একই জিনিস আমরা অন্তর্নপেও প্রকাশ করতে পারি। আমরা বলতে পারি ছে, যে-যুক্তির বলে ভাব ও অভিত্বের অপ্রভেদমূলক দিদ্ধান্তে আমরা পৌছই সেই-যুক্তির মধোই ভাব ও অন্তিত্বের প্রভেদ মীকৃত হচ্ছে, সুতরাং সেই যুক্তিটাই ভ্রমাত্মক। এই আপদ্ভিটা ন্যায়সংগত এবং এই আপত্তি প্রত্যেক যুক্তির ক্লেত্রেই প্রযোজ্য। কিন্তু অন্তর্নিহিত পদ্ধতিটার প্রকৃত বৈশিষ্ট্য বিবেচনা করলে আপত্তিটা আর টেকে না। এইরকম যুক্তির দারা সমগ্র বা পূর্ণসন্তা বিভিন্ন অংশের বিচ্ছেদের ওপর তার ঐক্য প্রতিষ্ঠা করে। সন্তার দিক থেকেই হোক কিংবা ভাবের দিক থেকেই হোক যে দিক থেকেই युक्तिणे आत्रष्ठ कता याक कन अकर माँखाय। উদ्দেশ ও বিধেম ও সে ফুটোর অন্তর্নিহিত তাদাস্থ্যের প্রভাবে এইরকম চরম গরিণতি অবশাস্তাবী। তবে পূর্ণতার বা চরম পরিণতির মধ্যে প্রভেদ আর থাকে না। সুতরাং উদ্দেশ্য বা বিধেয় কোনোটাই নিজরূপে পরমতত্ত্বে নেই। সে-হুটো রূপান্তরিত হয়ে পরমতত্তে থাকে।

উপসংহারে আরো একটা বিষয়ের ওপর জোর দেওয়া ভালো হবে। বাস্তব বলতে যদি আমরা প্রত্যক্ষ অন্তিছকে বৃঝি তা হলে বাস্তবতা খুব নিম্নশ্রেণীর সন্তা হয়ে পড়ে। কারণ, এইরকম সন্তার পক্ষে বাস্তবতা ও সত্যের মানের খুব ওপরে উঠবার দরকার হয় না। সন্তার প্রত্যন্ত্রমূলক যুক্তির একটা বিকৃত

বাবহার দিয়ে আমি আমার বক্তব্য পরিষ্কার-কর্ত্তন প্রত্যেক ভাবেরই একটা ইন্তিয়গ্ৰাছ দিক আছে। ভাব হচ্ছে একটা অৰ্থ বা বিষয়; এছাডা ভাব একটি মানসিক ঘটনাও বটে। ভাবগুলোর অন্তিত্বকে মানসিক ঘটনার অন্তিম্বরূপে বর্ণনা করা তত্ত্বিভাব কাজ সাধারণত নয়। তবে এই প্রভেদটার একটা মূল্য আছে। ভাবের অর্থ এবং অন্তিত্বের মধ্যে বিভিন্ন পরিমাণের অসামঞ্জন্ম বা বিবোধ থাকতে পাবে। সেইজন্ম সব সময় অর্থকিপী বা বিষয়-রূপী ভাবকে ঘটনারূপী ভাবের উদ্দেশ্যে ব।বহাব কবা চলে না। যেমন অতীত-বিষয়ক (অর্থরূপী ভাব) ঘটনারূপে মনের একট। বর্তমান রুত্তি বা অবস্থা হতে পাবে, সংকর্ম-বিষয়ক ভাব যে মনোর্যতিকে আশ্রয় করে আছে, সেটা অসং হতে পাবে। যে অশ্বেধ বিষয় চিন্তা কবছি সেটি অশ্ব-সম্বন্ধীয় স্মৃতিচ্ছবিব সঙ্গে অভিন্ন হতে পারে না। অপর পক্ষে বেশির ভাগ ক্ষেত্রেই ক্রোথবিষয়ক চিস্তা কিছু না কিছু ক্রোধের অনুভবের উদ্রেক করেই। তেমনি অধিকাংশ স্থলে সুখ-বিষয়ক ও তুঃখ-বিষয়ক ভাবগুলোও ঘটনারূপে তথ্যত হচ্ছে সুখ ও হঃখ। যেখানেই একটা ভাব কোনো এক বিশেষ সংবেদনের একদিক মাত্র সেখানেই ভাবের বিষযট। ঘটনারূপে আছে এই যেন বলা যায়। এইসব ক্ষেত্রে প্রত্যয়মূলক যুক্তির আকারে এক যুক্তির অবতারণা করে বলা যেতে পারে যে, ভাবটার উপস্থিতির জন্য তথ্যটার অন্তিত্বের প্রয়োজন, সেইজন্য ভাবের উপস্থিতি দ্বাবা তথ্যের উপস্থিতি প্রমাণিত হয়। দৃষ্টাস্থ স্বরূপ "ইদং (এই)" ও "মম (আমাব)" ভাবের কথা ধরা যেতে পারে। একমাত্র বাস্তবের সঙ্গে সাক্ষাৎ সম্বন্ধের অনুভব থেকে এই সাক্ষাৎ অনুভব-সম্পর্কিত ভাবটার উদয় হয়। সেইজন্য এতৎসম্পর্কিত ভাবটার উপস্থিতি মানেই তদনুষায়ী সাক্ষাৎ অনুভবরূপী তথ্যটারও উপস্থিতি, এইরকম আমরা বলতে পারি।

কিন্তু এই দৃষ্টান্তটাৰ ষদ্ধপ আলোচনা করলে বোঝা যায় যে, উপযু্কি যুক্তিটা হল একটা ছল্ম যুক্তিমাত্র। এই যুক্তির ছটো দোষ আছে। ১. প্রথম দোষ এই : প্রদন্ত ভাবটার বিষয়ের মধ্যে অন্তিছবান হওয়ার কোনো বাধ্যতা নেই। এই ক্ষেত্রে ভাব ও অন্তিছের মধ্যে কোনো আভ্যন্তরিক ও অনিবার্য সম্বন্ধ নেই। সে হটো হল একত্রসংযুক্ত এইমাত্র। সেইজন্ত এই ক্ষেত্রে যুক্তিটা প্রামাণিক হতে হলে ভাব ও অন্তিছের বাইরে

অন্তিত্বকৈ বাস্তবত। বা বস্তুসন্তা বলা চলে না। তবে বাস্তব বা বস্তুসন্তার অন্তিত্ব থাকবেই। সমগ্রকে বৃষ্ধতে গেলে এই হুটো সত্যকে মনে
রাখতে হয়। অন্তিত্বকে বাস্তবের একপ্রকার প্রকাশ বা অবভাস বলতে হয়।
এক বা একাধিক ঘটনাব্বপে প্রকাশিত হওয়াকে এক নিমুপর্যায়ের বাস্তবতা
বলা যেতে পারে। আবার কালের ধারার মধ্যে একেবারেই কোনো অর্থে
প্রকাশিত না হওয়ার অপর নাম মিথ্যা বা অবাস্তব। অধিকতর সত্য ও
অধিকতর বাস্তব হওয়ার অর্থই হচ্ছে বাস্ত্বত কোনো না কোনোব্বপে

বাইরে অবস্থিত অন্তিত্বের দ্বারা তার স্বরূপ হচ্ছে গঠিত এবং দেইজন্ম এই ভাবের মধ্যে আছে প্রচুর স্থ-বিরোধ; এবং সত্য বিশেষ্যের সঙ্গেও তার সামঞ্জন্য নেই। ছন্মপ্রত্যয়মূলক যুক্তিটা আলোচনা করে আমরা আবার আমাদের পুরাতন সিদ্ধান্তে ফিরে আসি যে অন্তিত্ব ও বাত্তবতা এক জিনিস অধিকতর প্রকাশমান হওয়া। কারণ, যেটা যত অধিকতর সত্যা, সেটা তত ব্যাপকতর। যে সভাকে কার্যকরী নয় বলে প্রমাণ করা যায়, সেই সভ্যকে একরকম মিথ্যা বলেই ধরে নেওয়া যায়। এইটুকু বলেই আমরা সম্ভার প্রভায়মূলক প্রমাণের আলোচনা বন্ধ করতে চাই। এই প্রমাণটার আলোচনা করে বর্তমান অধ্যায়ের মূলসূত্রের সমর্থন পাওয়া গেছে। 'উচ্চতর' ও 'নিয়তর' এ ছটো শব্দের যথার্থ তাৎপর্য ও স্থান নির্ধারণ করবার জন্ম সভ্য ও বাস্তবভার পরিমাণগত ভেদ আছে শ্বীকার করতেই হয়। এবং একমাত্র এইরকম একটা মাত্রাগত পরিমাণ দিয়েই ভাব ও অন্তিত্বের ছুই দিকের প্রতি সমান সুবিচার করা যায়।

পঞ্চিংশ অধ্যায়

শুভ বা কল্যাণ বা হিত বা শ্ৰেয়ঃ

পূর্ববর্তী এক অধ্যায়ে আমি সংক্ষেপে দেখাতে চেফা করেছি যে অশুভ বা অনিফের অন্তিত্বের জন্তে আমাদের বর্ণিত পরমসত্ত। অসিদ্ধ হয় না। শুভ এবং অশুভকে অলীক বলা যায় না; কিন্তু নিঃসন্দেহে বলা যেতে পারে যে সেগুলোর সন্থা আপাতসত্য ও আবভাসিকমাত্র। শুভ ও অশুভ উভয়েই হচ্ছে সমগ্রতত্ত্বের এক অংশ মাত্র; হুটোরই পারমাথিক রূপ সে-ছুটোর আপাত্দৃশ্য ও নিজরুপ থেকে অগুরকম। চতুর্বিংশ অধ্যায়ের আলোচনার পর শুভ ও অশুভের ধারণার মূল্য কি এবং আমাদের জীবনে শুভ ও অশুভের ধারণার মূল্য কি এবং আমাদের জীবনে শুভ ও অশুভের ধারণার মূল্য কি এবং আমাদের জীবনে শুভ ও অশুভের হান কি এই বিষয়গুলো আরো ভালোভাবে ব্রুতে পারা উচিত। সত্য ও মিথারে যেমন তারতম্য আছে কল্যাণ ও অকল্যাণেরও তেমনি তারতম্য আছে। কারণ সর্বত্তেই হচ্ছে এবং আমরা সেইজগুই বলতে বাধ্য যে প্রকাশের মাত্রাভেদ আছে। পূর্ণসন্তার ধারণার সাহায্যে আমরা ইল্কের ও নিয়তর প্রকাশের মধ্যে মাত্রাভেদ করি। যে হিত বা কল্যাণকে পররহিত বা পরম কল্যাণে পরিণত করতে যত অধিক রূপান্তর সক্রের দ্বাক্রি দেই ছিত বা কল্যাণ হল ভক্ত নীয়। বেয়ন উক্ষত্র সংভ্যের দৃশ্ধিতে

নিয়তর সত্যকে মিথাও বলা চলে, তেমনি উচ্চতর হিতের সঙ্গে তুলনা করে নিয়তর হিতকে অহিতও বলা যায়। ১ পরম ও পূর্ণসভা হচ্ছে সর্বাংশে সত্য ও শিব ; ২ কিন্তু বাস্তব, সত্য ও কল্যাণের উচ্চ ও নীচ শ্রেণীভেদ হচ্ছে অত্যন্ত প্রয়োজনীয়। সর্বক্ষেত্রেই পূর্ণতার প্রতি একটা গৃঢ় এষণা বা আকর্ষণ দেখা যায় এবং এই আকর্ষণ ক্রিয়াশীল বলেই কল্যাণের মাত্রাগত প্রভেদ স্বীকার করতে হয়।

যাবতীয় আপাতস্বীকৃত অবভাসমালার মূল্য এবং সত্যতা পূর্ববর্ণিত ছুই নিয়ম দ্বারা নির্ণয় করা যেতে পারে। কিন্ধ পরমতত্ত্ব সম্বন্ধে আমি একটা মোটামূটি ধারণা দেবার চেন্টা করব মাত্র। সেইজন্য এখানে কল্যাণসম্পর্কিত সর্ববিধ প্রশ্নের আলোচনা করবার আমার কোনো উদ্দেশ্য নেই। ধর্ম ও নৈতিকতার একটা চরম সত্যতা আছে। সাধারণত এরকম একটা ধারণা খুব প্রচলিত। এই ধারণাটা আসলে হল একটা কুসংস্কার মাত্র; সেইটুক্ দেখবার জন্মই বর্তমান অধ্যায়ে আমি কল্যাণ সম্বন্ধে আলোচনায় প্রবৃত্ত হয়েছি; আমি মুখ্যত সেইসব মতের আলোচনা করব যেগুলো আমার সিদ্ধান্তের বিরোধী।

যার দারা ইচ্ছার পূর্তি হয় আমরা তাকেই সাধারণত ইউ বলে থাকি।
যে-বিষয়কে আমরা প্রশংসা বা অনুমোদন করি, যেটা পেলে আমরা শাস্ত
৪ সম্ভন্ট হই সেই-বিষয়কে হিত বা শুভ বা কল্যাণ বা শ্রেয়: বলি। এই
একই বিষয়কে আমরা পুরুষার্থ বা মূল্য বলি। সত্যের মধ্যে যে-সব
উপাদান আছে শুভ বা ইফের মধ্যেও সেইসব উপাদান আছে। ভাবও
অন্তিত্বের মিল হচ্ছে সত্য। তেমনি ভাব বা প্রতায় ও অন্তিত্বের তাদায়্মা
হচ্ছে শ্রেয়: বা কল্যাণ। সত্য অনুসন্ধানের সময় অন্তিত্বকে পূর্ণের প্রকাশরূপে
গ্রহণ করে বাস্তবিকত সেই অন্তিত্বের য়রুপ কি তা আমরা ধারণা করবার
চেটা করি। অপর পক্ষে কল্যাণ বা শ্রেয়: অনুসন্ধানের সময়, পূর্ণতা বা
চরমোৎকর্ষের ভাবকে মীকার করে সেই ভাবকে আমরা রূপ দিতে চেটা
করি কিংবা কোনো বিশেষ অন্তিত্বের মধ্যে সেই ভাবকেই আমরা য়ুঁজে
বার করি। তবে কল্যাণের ক্ষেত্রে পূর্ণতার ভাব হচ্ছে আমাদের কাছে কাম্য।
সুত্রাং কল্যাণ-লাভ বা শ্রেয়ো-লাভের ব্যাপারে আমি আমার আক্রাজ্বিভ

ভাবের সঙ্গে তুলনা বা মাপ করি। এইরূপে সত্য ও শিব হুইএরই ভিডি হচ্ছে ভাব ও অন্তিত্বের প্রভেদের উপর এবং হুটোকেই কালের ধারার মধ্যে পেতে হয়। সুতরাং হুটোই হল পরমবস্তুর মাত্র আংশিকরূপ এবং হুটোকেই আপাতসত্য ও ব্যবহারিক জগতের ভিনিস বলতে হয়।

আমার সিদ্ধান্তের বিরুদ্ধে আপত্তি উঠতে পারে যে শ্রেয়ঃ বা হিতের জন্য সব সময় ভাব ও প্রত্যায়র প্রয়োজন নেই। যেমন স্বধকর বিষয়মাত্রকেই আমরা হিতকর বা ইষ্ট বলি। আমি বলব এই আপন্তি ভ্রান্ত। একমাত্র বাসনার বা ইচ্ছার তৃপ্তির ক্ষেত্রেই হিত বা ইন্ট শব্দের প্রয়োগ হচ্ছে যথার্থ। যদি কোনো লাভকে কামা ভাবের ফলরূপে মনে না হয় তা হলে সেটাকে কল্যাণ বা শ্রেয়ের নিম্নবর্তী অন্য কিছু বিবেচন। করা উচিত। সেরকম লাভের অভিজ্ঞতা বা অনুভব হয়তো আমাদের আছে। কিছু সে অনুভবকে সত। বা শ্রেম: নামে অভিহিত করা চলে ন।। তবে আমাদের মনের গড়ন যেরকম, তাতে মনে হয় এমন খুব কম ক্ষেত্রই আছে যেখানে বিনা ইচ্ছা বা বাসনায় আমরা তৃপ্তির অনুভব পাই। তবে এমন কোনো তৃপ্তির অনুভূতি যদি আমাদের থাকে যার সম্বন্ধে আমাদের কোনো ধারণা বা প্রতায় হয় ন এবং যার সম্বন্ধে অস্পটভাবেও একথা মনে হয় না যে অনুভূতিট। ইষ্ট বা কাম্য সেইরক্ম অনুভূতিকে বল্যাণ বা শেয়: নাম দেওয়া অসংগত হবে। আবাব এক মুহূর্তের জন্যও যদি কাম্যবোধ জাগে তা হলেও অনুভূতিটা হিত বা শ্রেয়ঃ বলে মনে হবে। কারণ, সেই অবস্থায় নলা চলবে যে আমার কি পাওয়া দরকার সেই সম্বন্ধে আমার একটা ভাব বা প্রতায় আছে ও সেই প্রতায়-অনুযায়ী একটা তথ্যও আমার সম্মুখে আছে। যে-ক্ষেত্রে ভাব নেই সেই-ক্ষেত্রে সভ্য ও শিবের প্রকৃত অন্তিম্বও নেই; সেই-ক্ষেত্রে আমরা বড়ো জোর বলতে পারি যে সতা ও শিব অব্যক্তরূপে আছে।

হিত বা শ্রেয়ের অন্তিত্বের জন্য ভাবের অন্তিত্বের দরকার। এ সিদ্ধান্ত অনেকটা স্পন্ট। তবে কামনার অন্তিত্বের দরকার কিনা সেই সম্বন্ধে সন্দেহের অবকাশ আছে। আপত্তিকারক বগবেন যে অনেক সময় আকাজ্যা বা কামনা না করেও যদি কোনো একটা সুখদায়ক ভাবের পরিপূতি হয় সেই পরিপূতিকেও আমরা ইউ বলে শ্রীকার করি। কারণ অনেক সময় ভানিক্রেয়ানী তথা এমনি এসে পড়ে, শেইক্স ক্রমনার উত্তেজনার কোনো

শ্রেষ্টেন হর না। এই উক্তির বিরোধিতা করা সন্তবপর; কিছু উক্টিটার সভ্যতা আমি দ্বীকার করে নিচ্ছি। এবং এও মেনে নিচ্ছি যে হিতের বোধের জন্ত দব সময় কামনার অন্তিজ্বের দরকার নেই। কিছু ক্রমণ কামনার উদ্ভব অবশ্রস্তাবী। কামনা ব্যতীত কোনো লাভ বা প্রাপ্তিকে আমরা হিত বা মঙ্গল বলে শ্বীকার করে নিই এরকম অবস্থা খুব বিরল ও অস্থায়ী। যেই কোনো প্রকার বিরোধ কিংবা অনিশ্চিতির উদ্ভব হয়, অমনি কামনার উদ্ভবের উপযোগী উত্তেজন। জন্মায়। এইজন্ত আমি বলব যে যদিও কখনো কখনো প্রারম্ভে কামনা বিনাই হিত বা প্রেয়ের বোধ সম্ভবপর কিছু সময়ের মধ্যেই কামনা জন্মায় ও অধিকাংশ ক্ষেত্রেই মঙ্গলবোধের জন্মকামনা বা আকাজ্কা নিতান্ত প্রয়োজনীয়। তবে এই বিষয়টার খুব গুরুত্ব নেই। কোনো-কিছুকে হিতরূপে গ্রহণ করবার জন্ম ভাবের অন্তিত্ব প্রযোজন, এই তত্বটা সার-স্থানীয়।

উপর্ক্ত কারণে সুধকর বা সুখদায়ককে মঙ্গল বা হিত বলে খ্রামাদেব দ্বীকার করা অসম্ভব। হিত কিংবা ইন্ট সুখকর সে বিষয়ে সন্দেহ নেই; যা অধিকতর মঙ্গল তা সেই অনুপাতে অধিকতর সুখকর এ বিষয়েও সন্দেহ নেই। এবং সুখকরকে সাধারণত হিত বলেও অভিহিত করা চলতে পারে। তবে সুখকর কেবলমাত্র সুখকর বলেই মঙ্গল, এই সিদ্ধান্ত ভূল। সুখকরকে মানুষ স্থভাবত কামনা করে; সেইজ্লা সেটা হিত বা ইন্ট হয়ে ওঠে। কিছে সমন্ত সুখামুভূতিই বাসনার তৃপ্তিজাত নয় এবং কামনাহীন সুখামুভূতিও হয়তো আছে এবং অনুস্মানিত বা অন্যায় সুখামুভূতিও সম্ভবপর। এই তথ্যগুলো পর্বালোচনা করলে বোঝা যায় অনেক সুখকর অনুভূতির সঙ্গে গ্রায়ভার ভাব বা প্রত্যয় থাকে না; সেইসব অনুভূতিকে হিত বা কল্যাণ বলে অভিহিত করা যায় না।

শুদ্ধ সৃথ নিজরপে কখনো হিত বা মঙ্গল বলে পরিগণিত হতে পারে না। এইরকম মত বাঁদের তাঁরা সুথকে অন্যান্ত সব কিছু থেকে পৃথক করে তার পরে বলতে চান বিশ্বে সুখ ব্যতীত অন্য কোনো অভীষ্ট নেই। কিছ ভারা যদি বলতেন যে খে-জিনিস যত অধিক উদ্ভম সেই-জিনিস তত অধিক সুখকর তা হলে সেই মত খীকার করতে কোনো নাধা হত না। কারণ সংগ্রহীনতা, ন্যব্য ও পূর্বভার ভারত্যার ওপর সুখেব তারত্যা নির্মানীল। এবং সুখ যে পূর্ণভার এক অপরিহার্য অঙ্গ এই সিদ্ধান্তে আমরা বিংশ অধ্যামে আগেই এসেছি। কিছ এই সিদ্ধান্তের ভিত্তিতে আমর। বলতে পারি না যে, বিশ্বে একমাত্র সুখ ব্যতীত আর কিছুই কাম্য বা ইন্ট নেই; কিংবা বিশ্বে অক্তান্ত স্বকিছু সুখনামক একমাত্র অভীষ্টের লাভের উপায়মাত্র। যেখানে সৰ জিনিসই একটা সমগ্ৰের মধ্যে একতাবদ্ধ হয়ে আছে সেখানে যে-কোনো একটা উপাদানকে পৃথক করে দেখা যেতে পারে এবং নিজেব খুশিমতো প্রমাণ করা যেতে পারে যে এই একটা উপাদানের অভাবে অন্তান সব উপাদান অসম্পূর্ণ ও মূল্যহীন হয়ে পড়ে এবং এই একটা উপাদানের সংযোগে অন্যান্য সবকিছুই আবার বান্তব ও সার্থক হয়। এবং এই যুক্তি অহুসবণ করে যে-কোনো একটা জিনিসকে উদ্দেশ্য এবং অবশিষ্ট জিনিসকে সেই উদ্দেশ্যলাভের উপায়রূপে কল্পনা করা যেতে পারে। কিছু যেখানে পরিস্থিতি এবকম সেখানে নির্দ্ধিধায় কোনো একটা অংশকে একমাত্র শ্রেয়ঃ বা কাম্য বিবেচনা করা বিচারসম্মত নয়। এইরকম সিদ্ধান্ত সাধাবণ সূত্ররূপে ন্যায্য ; কিন্তু কোনো-এক বিশেষ অংশ বা দিককে চরমপ্রাধান্য দিতে গেলে এই সিদ্ধান্তের মধ্যে একদেশদর্শিতা দোষ এসে পডে। সুখমাত্রবাদের গোড়ার কথা হচ্ছে যে সুখই একমাত্র কাম্য বা ইস্ট ; সেই জন্য এইমত দৃঢ়তার সঙ্গে বর্জনীয়।

কোনো-এক জিনিস সুথকর বলেই আমরা কামনা কবি, না আমরা কামনা করি বলেই সেটা সুখকর ? আবার প্রশ্ন ওঠে কোনো-এক জিনিস ইন্ট বা হিত বলেই আমরা কামনা করি, না আমরা কামনা করি বলেই সেটা হিত বা মঙ্গল ? আমরা আরো প্রশ্ন করতে পারি কোনো-একটা জিনিস সত্য বলেই আমরা তার বিষয়ে চিস্তা বা ভাবনা করি, না আমরা চিস্তা বা ভাবনা করি বলেই সেটা সত্য ? আবার প্রশ্ন করতে পারি কোনো-একটা জিনিস আমার করা উচিত বলেই কর্তব্য বা বিহিত, না বিহিত বা কর্তব্য বলেই সেটা আমার করা উচিত ? সৌন্দর্যের বেলাতেও এইরকম প্রশ্ন উত্থাপন করা যায়। কোনো-একটা জিনিস আমাকে মুগ্ধ করে বলেই সুন্দর, না সুন্দর বলেই আমাকে মুগ্ধ করে ? এইসব প্রশ্নের প্রত্যেকটা অসমীচীন। যেখানে পার্থক্য নেই সেখানে নিদারল একটা পার্থক্য কল্পনা করে এইসব ক্ষেত্রে আমরা সর্বনানী স্বন্ধের কাছে অসহায়ক্ষণে আল্পন্মর্পণ করি।

আমাদের দোষ হচ্ছে এই যে, এইসব কেত্রে এক অংশকে অন্য অংশ থেকে বিচিন্নে অবস্থাতেও একটা বাস্তব তথ্যক্রপে কল্পনা করছি অথচ সেরকম কল্পনা অসংগত। কামনার তৃপ্তিকে যদি ইফ বলা হয়, তা হলে ইফের একটা কারণ কামনা। অপর পক্ষে কামনা দারা যদি কোনো প্রকার তৃপ্তি লাভ না করে থাকি তা হলে আমরা কামনাই করব না। কামনা না করে এবং কাম্য বিবেচনা না করেও কিছু নিয়প্রেণীর সুখ কিছুক্ষণৈর জন্য আমরা লাভ করতে পারি। কিছু তাই বলে হিত বা কল্যাণ হল সুখমাত্র বা সুখের ফলমাত্র এরকম সিদ্ধান্ত অগ্রাহ্য।

সংগতি রক্ষ। করে যদি সুখমাত্রবাদীরা কথা বলেন তা হলে তাঁদের বলতে হয় যে আমাদের সব কামনার উদ্দেশ্য হচ্ছে সুখ। কোনো-একটা किनिमरक, रमिं। मूथकत, अध् এই कातरात बना चामता हारे এवः এই वनराहरे দব-কিছু তাঁদের মতে বলা হয়ে যাওয়া উচিত। কিন্তু সুখও এমনি এসে পডে না। সুখের উৎপত্তিরও একটা কারণ নিশ্চয়ই আছে। কারণ অনুসন্ধানে প্রবন্ত হয়ে আমরা দেখতে পাই যে পূর্ণতা বা স্বকীয়তার সঙ্গে সুখ থাকতে বাধা। এমত অবস্থায় কামনার উদ্দেশ্য হচ্ছে পূর্ণতা, এরকম বলা চলে; আৰার কামনার উদ্দেশ্য হচ্ছে সুখ, তাও বলা চলে। পূর্ণতাকে কামনা न। করেই আমরা সুখ কামনা করি যদি এই কথা বলবার অধিকার আমাদের থাকে, তা হলে সুখকে কামনা না করে পূর্ণতা আমরা কামনা করি এই কথা বলতেও কোনো বাধা থাকতে পারে না। পূর্ণতা ও সুখের মধ্যে সংযোগকে যদি আকস্মিক বলে গ্রহণ করা হয় তা হলে সুখ ও কামনার মধ্যে সংযোগটাও আকস্মিক হবে না কেন ? কিন্তু পূর্ণতা ও সুখের মধ্যে ইতরেতর সম্বন্ধ যদি সতা হয়, তা হলে পূর্ণতার নিমিত্ত সুখের প্রয়োজন এবং সুখের নিমিত্ত পূর্ণতার প্রয়োজন, এই সিদ্ধান্ত আমরা স্বীকার করতে বাধ্য। **এবং এই সিদ্ধান্ত সুখমাত্রবাদের মূলস্**ত্রকে নিরসন করে। সুখই আমাদের বিশ্বের একমাত্র কামনার বিষয় নয়। সুখ কিংবা বিশ্বের কোনো-একটা উপাদানমাত্র আমাদের কাম্য বা অভীষ্ট এই ধারণা সমর্থনের অযোগ্য। (ষড় বিংশ অধ্যায় দ্রস্টব্য) আমি আরো বলব যে, যদি সুখমাত্রবাদ সভ্যপ্ত হয় তার সভাতা প্রমাণ করবার কোনো উপায় নেই।

এবার আর-একটা মতের আলোচনায় প্রবৃত হওয়া যাক। একরকম

চিন্তাধারা-অমুযায়ী ইউকে সংকল্পের সফলতার সঙ্গে একার্থক করবার চেন্টা দেখা যায়। এই মতটা যে-কল্পিত ভিত্তির ওপর প্রতিষ্ঠিত তা দ্রাম্ভ। আমরা লক্ষ্য করেছি যে, ইচ্ছা কখনো স্বতঃই পূর্ণ হয় এবং কখনো প্রয়ম্থ দ্বারা আমরা ইচ্ছা পূর্ণ করি। এবং যেসব অমুভূতির মধ্যে কামনাতৃপ্তিজাত সুখ আছে সেগুলোকে হিত বা ইস্ট না বলে উপায় নেই। তা ছাড়া ইচ্ছার তৃপ্তি ও সুখ এক জিনিস এ কথাও অসংগত। কারণ ইচ্ছা ব্যতিরেকেও সুখের অন্তিত্ব সম্ভবপর।

আমাদের সাধারণ মত এইবার প্রকাশ করি। আমাদের মতে যা-কিছু প্রশাস্ত তাই হচ্ছে হিত বা শ্রেয়: বা ইউ। প্রশংসা বা অছ্মোদন শব্দকে প্রশস্ত অর্থে নিতে হবে। মনে করুন একটা ভাব বাস্তবে পরিণত হচ্ছে কিংবা তার বাস্তব পরিণতি কল্পনা করা হচ্ছে; এইরকম ভাবকে যখন ভৃপ্তিদায়ক বলে বিবেচনা করা হয় তখন সেই বিবেচনা-ব্যাপারের অপর নাম অনুমোদন বা প্রশংসা। ভাবটা কল্পনায় কিংবা বাস্তবে যখন সম্পূর্ণ পরিণতি লাভ করতে অসমর্থ হয়, তখন প্রচিত্যবোধ জন্মে, তখন ভাবটাই 'উচিত' রূপে উদ্ভাসিত হয়। এই সাধ্বাদ বা অনুমোদন-ব্যাপার যে একমাত্র নৈতিক জগতেই সীমাবদ্ধ তা নম, শিল্প ও চিস্তার জগতেও এই সাধ্বাদের প্রয়োগ আছে। যেখানেই একটা সুখদায়ক ভাবের সঙ্গে বাছ বা আন্তর কোনো ফলকে তুলনা করে দেখা যায় যে উভয়ের মধ্যে মিল হয়েছে সেইখানেই আমরা সাধ্বাদ দিই কিংবা অনুমোদন করি। এবং যেখানেই একটা ফলকে বা ব্যাপারকে প্রশংসা করি বা সাধ্বাদ দিই সেইবানেই তাকে উত্তম বা শুভ বলে বিবেচনা করি।

সাধারণত ইউ ও বাঞ্চনীয় চুটো শব্দকে একই অর্থে বাবহার কর। হয়।
কিন্তু এই ব্যবহারের দ্বারা কিছু বিদ্রান্তি উৎপন্ন হতে পারে। বাঞ্চনীয়
শব্দের অর্থ যা কামনার যোগ্য অর্থাৎ যা কামনা করা উচিত। এবং ইউকে
বাঞ্চনীয় বললে এরকম হয়তো মনে হতে পারে যে ইউ যেন কথনো প্রকৃত
কামনার বিষয় হতে পারে না, কারণ ইউ হচ্ছে তাই যা কামনা করা উচিত
এবং আমরা যা প্রকৃতপক্ষে কামনা করি তা যেন ইউ নয়। তভ বা ইউ
শব্দকে সাধারণ অর্থে গ্রহণ করলে এই উক্তিটির সত্যতা সন্দেহজনক।
যেখানে উৎকৃষ্টভর বা নিকৃষ্টতর শব্দের ব্যবহার ছায্য, একমাত্র সেইখানেই

'ৰাশ্বনীয়' শব্দের প্রয়োগ যথার্থ। যথন কোনো একটা জিনিস কামনা করাই উৎকৃষ্টতর মনে হয় তথন সেই জিনিসটাকে বাশ্বনীয় বলা যায়। যে-স্থলে কোনো একটা জিনিসকে আকাজ্ফা করা শুধ্ উত্তম বলে মনে হয় সে-স্থলে জিনিসটাকে বাশ্বনীয় বলা চলে না।

তবে শুভ বা ইউকে এই অর্থে বাঞ্চনীয় বলা দ্লে যে ইউ মূলত কামনার বিষয়। কারণ, কামনা ইউের বাইরে কোনো বাহু উপায় মাত্র নয়: কামনা ইউের মধ্যে অন্তর্নিহিত এবং ইউের অন্তিত্বের জন্য কামনার একান্ত প্রয়োজন। আমরা হয়তো বলতে চাইব যে অনাকাজ্জিত ইউকে ইউ বলা চলে না, সূতরাং এই অর্থে ইউ বাঞ্চনীয়। এইভাবে 'বাঞ্চনীয়' শব্দের প্রয়োগের কিছু সার্থকতা আছে; তবে উপযুক্তি কারণের জন্য এই প্রয়োগ বিভান্তির সৃষ্টি করতে পারে। 'বাঞ্চনীয়' শব্দের ব্যবহারের দারা অন্তত্ত যে-সময় শব্দটা ব্যবহার করা হয় সেই-সময়ের জন্য কামনা ও ইউ পৃথক হয়ে প্রে

আমরা এতক্ষণ ইন্ট শব্দের অর্থ নির্ধারণ করবার চেক্টা করছিলাম।
এবার শুভ বা ইন্টের অন্তর্নিহিত বিরোধটিকে প্রকটিত করতে চেন্টা করব।
হিত বা কল্যাণকে পূর্ণ বলা ষায় না। কল্যাণ পূর্ণতার মাত্র এক অংশের
প্রকাশ। কল্যাণকে সম্পূর্ণতা দিতে গেলে তাকে অতিক্রমণ করে তার উপ্পর্
যেতে হয়। কল্যাণের অন্তর্নিহিত অসম্পূর্ণতা উদ্ঘাটন করবার জন্ম হুটে।
দিকে দৃষ্টি নিবদ্ধ করব। প্রথমত আমরা আলোচনা করব কল্যাণ কাকে বলে
এবং দ্বিতীয়ত আমরা দেখাতে চেন্টা করব যে কল্যাণের ভাবের মধ্যে
স্থ-বিরোধ আছে।

কল্যাণ কি বা কাকে বলে এই প্রশ্নের মীমাংসা করতে গিয়ে আমরা সর্বপ্রথমে লক্ষ্য করি কল্যাণ এমনসব জিনিসের বিশেষণ যেগুলো কল্যাণ বা শুভ নয়। যেমন সৌন্দর্য, সত্য, সুখ এবং সংবেদনকে আমরা কল্যাণ বা ইন্ট বা হিভ বলি। আমরা এগুলোর সবকটাকেই কামনা করি, এবং এগুলোর প্রত্যেকটাকে আমাদের শ্রদ্ধা বা প্রশন্তিক্রিয়ার আদর্শ-রূপে গ্রহণ করতে পারি। এবং সেইজল্ল এগুলোর প্রত্যেকটাকেই আমর। শ্রেয়: বা ইট্ট বলতে পারি। কিন্তু এইসব জিনিসের সমন্টিকে কি ইন্ট বা কল্যাণের চরমন্ত্রপ বলা যায় ? এই প্রশ্নের উন্তরে আমাদের 'না' বলতে

হয়। কারণ সত্য, সৃন্ধর, সুথ প্রভৃতির প্রত্যেকটার নিজ বৈশিষ্ট্য জাছে। এবং ইন্ট বলে বিবেচিত হতে হলে বিশ্বের প্রত্যেক দিকেরই নিজ বৈশিষ্ট্যটা থাকা দরকার। সূতরাং বোঝা যায় যে, বিশ্বের যাবতীয় জিনিসের সাফল্যকে হিত বা ইন্ট বলে অভিহিত করা চলে না। শ্রেয়ের স্বরূপ নির্ণয় করতে গোলেও এই সিদ্ধান্ত গ্রহণ করতে আমরা বাধ্য হই। কল্যাণের সন্তাও হচ্ছে আপাত-স্বীকৃত বা ব্যবহারিক। ভাব ও অন্তিম্বের প্রভেদের উপর কল্যাণের সন্তা নির্ভর করে এবং কালের ধারার মধ্যে প্রভেদের এই ক্ষত অনবরত সারে আবার হয়।

কল্যাণের অন্তরতম সন্তার মধ্যে প্রতায় বা ভাব ও অন্তিম্বের এই বিরোধ হল সতত-ক্রিয়াশীল। তৃপ্ত কামনার মধ্যে একটা স্থ-বিরোধ আছে। কামনা তৃপ্ত হবার সঙ্গে সঙ্গেই তার কামনারূপ আর থাকে না। এবং যতক্ষণ কামনা, কামনারূপে সজীব থাকে ততক্ষণ তার মধ্যে আংশিক অভৃপ্তি থাকতে বাধ্য। যে ক্ষেত্রে আমরা মাত্র পাওয়া জিনিসটাকে চাই এবং যে ক্ষেত্রে পাওয়া জিনিসটার প্রশস্তি বা অনুমোদনের জন্য কোনো রকম বাসনা নিম্প্রয়োজন সেই-ক্ষেত্রে আমরা যে গুণের সংস্পর্শে আসি সেটাকে পরিবর্তন-विद्याधी वल भरन रहा। किन्न कारना क्लाउन अरेष्ट्रकृष्टे अरे वााभारतत-সব নয়। এ ছাড়া সব কেত্রেই এমন-একটা ভাবের ব্যঞ্জনা বা ইঞ্চিত আমরা পাই যেটা তথ্যের সঙ্গে অভিন্ন হয়েও ভিন্ন। মঙ্গলের অভিছের कन्न এই পরস্পরবিরোধী হুই দিকের দরকার। ভাব ও অ**ভিছে**র মধো প্রভেদের প্রণাশ দ্বারাই মঙ্গল লাভ করা সম্ভবপর; অথচ এই প্রভেদ কথনো একেবারে যায় না; এবং যদি প্রভেদ সম্পূর্ণ বিলুপ্ত হয় তা হলেও মঙ্গলের স্বরূপ নফ্ট হয়। অতএব হিত বা কল্যাণের মধ্যে সম্পূর্ণতা নেই। মঙ্গল বা শ্রেমঃ মঙ্গলের অতীত এক উচ্চতর ও অপর গুণের দিকে আমাদের টেনে নিমে যায় এবং সম্পূর্ণতা লাভ করার সঙ্গে সঙ্গে শ্রেমঃ ইফ্টানিষ্টের অতীত সেই গুণের মধ্যে লয়প্রাপ্ত হয়।

সমগ্রকে, উপযুক্ত কারণের জন্ম, মঙ্গলময় বা শিব বলা সংগত নয়। ভিক্ত কথনো হয়ংসম্পূর্ণতা বা সমগ্রতা দান করতে পারে না। পারমার্থিক বিচারে ইন্ট বা অনিষ্ট কিংবা শ্রেয়: বা হেয়তর বলে কিছুই নেই। কারণ, পরমার্থ ও তার অবভাস ছটো এক জিনিস নয়। 'অপর পক্ষে এইরকম বর্ণনা একেবারে সম্পূর্ণ সভ্য নয়। আমরা দেখেছি যে পরমার্থ তার অবভাবের মধ্যেই প্রকাশিত; আপাভশ্বীকৃত অবভাসসমূহের বাইরে কোথাও পরম-ৰভা ৰাত্তৰ হতে পাৱে না। আমরা শুধু এইটুকু বলতে পারি যে, কোনো এক বিশেষ অবভাসের মধ্যে পরমসন্তার বাস্তবতা নিহিত থাকে না। কারণ সমস্ত অবভাস হচ্ছে ঐক্যবদ্ধরূপে পরমার্থের মধ্যে প্রতিষ্ঠিত। সূতরাং পরমার্থকে শিব বা মঙ্গলময় বলতে বাধা নেই এবং এও বলা চলে যে বিভিন্ন মাত্রার হিত ও অহিতের মধ্যে দিছে প্রমার্থের প্রকাশ হয়। কল্যাণের পূর্ণতা হচ্ছে সমগ্র পরমসন্তার মধ্যে এবং পূর্ণতালাভের সঙ্গে কল্যাণের বিশিষ্টরূপ নাশপ্রাপ্ত হয়। কল্যাণের চরম পরিণতিলাভ দার। সূচিত হয় যে, ভাব ও অন্তিছের পূর্ণ সমন্বয় সাধিত হয়েছে। সুতরাং পূর্ণতা-লাভের সঙ্গে প্রত্যয় বা ভাব ও অন্তিত্ব নষ্ট হয় না; সমগ্র পরমার্থে সে-ছুটোব মিল হয় এইমাত্র। অতএব এই দৃষ্টিতে পরমার্থ হল কল্যাণময় বা কল্যাণ-ৰক্ষপ। আবার সসীম জীবের বিভিন্ন প্রকারের সফলতাকে ও তৃপ্তিকে পূর্ণ কল্যাণের মানদণ্ডে বিচার করে উচ্চতর ও নিম্নতর বলে অভিহিত কর। যায়। সুতরাং দ্দীম জীবের দ্ববিধ ইটের মধ্যে প্রমার্থ নানা মাত্রায় প্রকাশিত হয়, এইরকম ধারণা অন্যায় নয়। এইবার এই শেষের উক্তিটার বিষয়ে সংক্ষেপে আলোচনা করতে চাই।

পূর্ববর্তী অধ্যায়ে আমর। সত্য ও বাস্তবতার মাত্রাভেদের প্রকৃত অর্থ
উদঘাটন করতে চেন্টা করেছি। যার চরমোৎকর্ষের থেকে ব্যবধান যত কম
কোটা হচ্ছে তত প্রকৃষ্টতর। এবং কোনো এক বিশেষ প্রতীয়মান ও আপাতদৃষ্ট সন্তার পরম বাস্তবে পরিণতির জন্ত যে-পরিমাণ পুনবিন্তাস ও সংযোজন
দরকার তার দ্বারা এই ব্যবধানের মাত্রা পরিমাপ করা হয়। আমরা লক্ষ্য
করেছি যে এই পরিমাপক নিয়মের হুটো দিক আছে। সেই হুই দিক দিয়ে
আপাতস্বীকৃত ও আবভাসিক সন্তার হুরকম দোষ বিচার করা হয়। প্রথম
দিক দিয়ে অবভাসিত সন্তার সংকীর্ণতার পরিমাণ নির্মাণত করা হয় ও দ্বিতীয়
দিক দিয়ে তার অসংগতির পরিমাণ নির্মাণত করা হয়। এই হুইরকম দোষ
কেন ও কিরপে মূলত হচ্ছে একই দোষ তাও আমরা বুঝেছি। এই নিয়মটা
কল্যাণের বিচারের ক্রেন্তেও প্রযোজ্য; প্রারক্তে স্থলভাবে এই মন্তব্যটা আমরা,
এখানে করব। যে ভৃপ্তি যত বাস্তব ও সত্য সেই ভৃপ্তি তত কল্যাণপ্রদঃ

ব্যাপকত। ও সংগতির দিক থেকে বিচার এখানেও দরকার। একমাত্র যা সুসমঞ্জস ও সম্পূর্ণ তাই আমাদের বাসনার সম্পূর্ণ তৃথি দিতে পারে। সুতরাং যে-তৃথিতে স্ব-সংগতি বেশি কিংবা যে-তৃথির ব্যাপকতা বেশি সেইচৃথির মূলাও বেশি। এই চুই দিকের মধ্যে প্রভেদটি হচ্ছে আপাতদৃশ্র মাত্র। কারণ আমাদের দৃষ্টিভঙ্গির একদেশদর্শিতার জন্ম পার্থক্যটার উৎপত্তি হয়। উদাহরণস্বরূপ বলা যেতে পারে যে যে-তৃথি বাহ্ববন্ধর ওপর নির্ভরশীল তার মধ্যে আক্সংগতি অসম্ভব, অপর পক্ষে যে-তৃথি সম্পূর্ণ আক্ষাত বা আক্ষনির্ভরশীল তা সম্পূর্ণ সুসমঞ্জস। প্রয়োগ করবার সময় নিয়মের চুই দিককে স্টো মানদগুরূপে গ্রহণ করতে হয়। কিন্তু মূলত চ্টো দিক হচ্ছে এক এবং স্বত্তিই পরমতত্ত্বের সঙ্গে তুলনা ছারা কল্যাণের মাত্রা বিচাব করা হয়।

সূতরাং এইরকম উজিতে দোষ নেই যে পরমসত্তা প্রকৃতপক্ষে কল্যাণষর্প এবং বিভিন্ন প্রকার হিত বা ইন্ট এই পরমকল্যাণের প্রকাশের মাত্রাভেদমাত্র। প্রত্যেক চিন্তা, অনুভূতি ও সত্তাই যখন পরমসত্তায় ঐকালাভ
করে, আমরা এও বলতে পারি যে বিশ্বের প্রত্যেক অংশেরই পরম অর্থ বা
মূল্য আছে।

এ পর্যন্ত কল্যাণ বা হিতের সাধারণ অর্থ এবং তাৎপর্য নির্ণয করলাম।
এবার কল্যাণ শব্দের সংকীর্ণ অর্থটি বিবেচনা করা যাক। হিতের মধ্যে
প্রত্যেয় বা ভাব ও অন্তিত্বের হুটো দিক বর্তমান। এ পর্যন্ত আমরা এক
বিশেষ রক্মের কল্যাণের আলোচনা করেছি; সেই কল্যাণের অন্তর্নিহিত
ভাবের অংশের সঙ্গে অন্তিত্বের অংশেব মিল হচ্ছে অনায়াসলক; সেই মিল
আনবার জন্ম কোনো চেক্টা বা থক্ম দরকার হয় নি। যে ইক্টলাভের জন্ম যক্ম
বা প্রয়াসের প্রয়োজন সেই ইক্টকে, সংকীর্ণ অর্থে, ইক্ট বলা হয়। এই অর্থে,
যখন ইচ্ছার প্রয়োগ দ্বারা কোনো উদ্দেশ্য সিদ্ধ হয় তখন আমরা সেই সিদ্ধিকে
ইক্ট বলি। এই প্রকার ইক্টের অন্তর্নিহিত ভাব ও অন্তিত্বের সামঞ্জস্যটা হল
ইচ্ছা বা যক্ম দ্বারা সৃষ্ট। এই ক্ষেত্রে আমরা বলতে পারি যে ভাব বান্তবন্ধপ
ধারণ করে কিংবা বান্তবে পরিণত হয়। এই দিক থেকে বিচার করলে কল্যাণ
বা প্রেয়কে কর্মজগতের জিনিস বলতে হয়। নৈতিক দৃষ্টিতে যাকে শ্রেয়ঃ
বা কর্ডব্য বলা যায়, এটা সেই শ্রেয়ঃ বা কল্যাণ। অর্থাৎ শুভ বা প্রশক্তের
সংকীর্ণ অর্থ হচ্ছে নৈতিক বিচারে যা সং বা বিহিত। একমান্ত সনীয় ভীবের

কেত্রেই আত্মবিকাশের অর্থ থাকতে পারে। প্রত্যেক জীবই সসীম; তবে
সসীম জীবমাত্রই মামুঘ নাও হতে পারে। ইচ্ছা পূর্ব করতে হলে আমাদের
কর্ম করতে হয় এবং সিদ্ধিলাভের ব্যাপারটা হল সময়সাপেক। পরমসন্তাকে
এই ভাবে ইচ্ছা করতে হয় না। অপর পকে ভৌতিক দ্রব্যাদির মধ্যেও
উদ্দেশ্যসাধনের ইচ্ছা বলে কিছু দেখা যায় না। পরবর্তী অধ্যায়ে প্রকৃতির
মধ্যে কোনো উদ্দেশ্য সাধিত হচ্ছে কি না এই প্রশ্নের আলোচনা করব।
বর্তমান অধ্যায়ে সুবিধার জন্ম এই দিকটা আমরা উপেকা করে অগ্রসর
হব। ফলত আমরা এই ধরে নেব যে আত্মবিকাশের মানেই হচ্ছে জীবের
আত্মবিকাশ।

সূতরাং যে-শ্রেয়ের ভাবকে কোনে। সদীম জীব তার ইচ্ছার দ্বার। বাত্তবন্ধপ দেয় বর্তমান প্রসঙ্গে তাকেই শ্রেয়ঃ বলব। এই শ্রেয়ঃ শুধুমাত্র লব্ধ কোনো জিনিস নয়। এই শ্রেয়ঃ হল জীবের ইচ্ছার সৃষ্টি। আমরা আগে দেখেছি যে নৈতিক বিচার এবং অনুমোদন বা প্রশংসা এক জিনিস নয় ও প্রশংসার ক্ষেত্র হচ্ছে নৈতিক বিচারের ক্ষেত্রের চেয়ে ব্যাপক্তর। এই সত্যটা এখানে উপেক্ষা করব। তা ছাড়া নৈতিকতার আরো সংকীর্ণ অর্থ হতে পারে; যেমন নৈতিকতা কোনো বাহ্ জিনিস নয়; সেটা হল একটা আড্যান্তরিক ব্যাপার। এই কথাটাও এখানে মনে রাখাব প্রয়োজন নেই। বর্তমান প্রসঙ্গে গুভের পরিভাষা হল এই : উৎকর্ষের কোনো ভাব বা ধাবণাকে ব্যক্তিবিশেষের চেন্টার দ্বারা বান্তবে পরিণত করবার সাফলাই হচ্ছে শুভ বা শ্রেয়ঃ। আমার বিচারে এই অর্থেও শুভ অসংগতিপূর্ণ। আমি এখন অসংগতিটা দেখাবার চেন্টা করব।

প্রথম প্রশ্ন ওঠে যে উপযুক্ত অর্থে শ্রেয়: বা ইন্টের বিশেষ বিষয়বস্তু কি १ এই প্রশ্নের উত্তরে আমর। বলতে বাধ্য যে একথা সত্য নয় যে মাত্র কতকগুলো বিশেষ বিষয়বস্তুই আমাদের কাম্য হতে পারে। সুখমাত্রকে ইন্টের সারবস্তু বলা চলে না, এ আমরা আগেই লক্ষ্য করেছি। তা ছাড়া বিশ্বের এমন-কিছু নেই যা ইন্টেরপে বাঞ্জিত না হতে পারে। সৌন্দর্য, সত্য, অনুভূতি, সংবেদনা যা-কিছু আমরা কল্পনা করতে পারি, সবই হচ্ছে উৎকর্ষের অঙ্গ বা অংশবিশেষ। কারণ উৎকর্ষ হল শেষ পর্যস্ত একটা অন্বিতীয় ও পূর্ণ শৃঞ্জলা। সেটা সমস্ত জিনিসের সমন্বরের শ্রেষ্ঠ রূপ। কিন্তু জীববিশেষ যখন সংকল্পাক্ত ছারা

কোনো উৎকর্ষের আদর্শকে বাস্তবে পরিণত করতে সমর্থ হয় ভখনকার বাস্তবরূপপ্রাপ্ত আদর্শকে আমরা ইফ বলে এখানে অভিহিত করছি। ইন্টের এই অর্থ স্বীকার করলে পূর্ণ শৃঞ্জলার আকারকে শুভ বলা চলে না। এবং সমগ্র বিশ্ব থেকে বিশ্লিষ্টরূপে বিশ্বের কোনো বিশেষ বিষয়বস্তুকেও মঙ্গল বা হিত কল্পনা করা যায় না।

পূর্ণতার অসামান্যতার হটো দিক আছে যেমন: ১. সমন্বরের দিক এবং
২. বাপকতার দিক। সত্য ও বাস্তবতার মাত্রার বিচার এই হুই দিক থেকে
করা হয়। কল্যাণেব মাত্রাবিচারও এই হুই দিক থেকে কবতে হয়। চতুর্বিংশ
অধ্যায়ে আমরা দেখেছি যে এই হুই দিক শেষ পর্যন্ত অভিন্ন। তবে কার্যত
এই হুই দিকের বিচার পৃথক করতে হয়। উৎকর্ষের আদর্শ বিশ্বে বিভিন্নরূপে
কিভাবে বাস্তব হয়েছে সে বিষয়ে আমি কিছু বলব না। ইক্টের অন্তর্নিহিত
দোষ কি তা উদ্ঘাটন করবার জন্ত সমন্বয় ও ব্যাপকতাব প্রয়োগের ভিন্নতার
ওপর আমি জোর দিতে চাই। সমন্বয় ও ব্যাপকতা হুটোরই পরিণতি হচ্ছে
এক: তবে চরম পরিণতি লাভের পর ইন্ট বা শ্রেয়ের নিজন্ব রূপ আর
থাকে না।

এবার আমি আত্মতানের দিকে পাঠকের দৃষ্টি আকর্ষণ করতে চাই। কোনো ব্যক্তি তার উৎকর্ষের আদর্শ যথন বান্তবে পরিণত করতে সমর্থ হয় কেবল তথনই সে ইউলাভ করে এই আমাদের বিশ্বাস। এবং প্রত্যেক উৎকর্ষের তুই দিক আছে ১০ সমন্বয়ের দিক এবং ২০ ব্যাপ্তির দিক। প্রথম থেকেই অবশ্য এই হুই দিকের মধ্যে মিল দেখতে পাওয়া যায় না। প্রেয়ঃ সম্বন্ধে একটা সত্য মত হচ্ছে এই যে ব্যক্তিগত জীবনের যা-কিছু আছে সবকে একটা সমন্বয়ের মধ্যে গ্রথিত করাই জীবনের শ্রেষ্ঠ নৈতিক আদর্শ। অপর পক্ষে ব্যক্তিগত জীবনকে বহস্তম উদ্দেশ্যের জন্ম বলিদান দেওয়াও একটা সত্য নৈতিক আদর্শ। সূতরাং আত্মবিকাশ ও আত্মত্যাগ হুটোই মানুষের জীবনের ক্রিনিতিক আদর্শ হতে পারে। যেৎ আত্মবিকাশের পথে যায় সে নিজের জীবনে শৃত্মলার স্থকীয়তা প্রতিষ্ঠিত করতে চেন্টা করে এবং যে আত্মত্যাগের পথ বেছে নেয়, সে ব্যাপক কল্যাণের জন্ম সর্ববিধ স্থার্থের সাধনা পরিত্যাগ করে। এই তুইরকম নৈতিক আদর্শের মধ্যে এক প্রকার বিরোধ সুস্পন্ট। এবং কেবল তাত্মিক দৃষ্টিতে বিচার করলে আত্মপ্রতিষ্ঠা

क्षेत्रिक्षणांत्र के इंटी चामर्लंड ग्रहा स्वान्ते। छेडछ्छ छ। रम। क्रिक्साटड चम्राहर ।

শামার বলবার উদ্দেশ্য এই নয় যে, নৈতিক জীবনযাপন করবার জন্ত সব নময়েই এই চুটো আদর্শের মুখ্যে বিরোধ উপস্থিত হয়। তা যদি হত তা হলে আমাদের জীবন চুবিষহ হয়ে পড়ত। ব্যক্তিগত উন্নতির কথানা ভেবে পরার্থে জীবনযাপন করে অধিকাংশ্ব কেত্রেই আমাদের ব্যক্তিগত কল্যাণও সাধিত হয়। স্থুলভাবে আমরা এও বলতে পারি যে আস্বত্যাগ ও আস্বপ্রতিষ্ঠার মধ্যে কোনো সংঘর্ষ নেই এবং এই হই আদর্শের কোনোটারই যথার্থ অর্থে নৈতিক জীবনের জন্ত প্রয়োজন নেই। কিন্তু একটা স্থুল ঐক্য সত্ত্বেও এই চুটো আদর্শের মধ্যে যে আংশিক প্রভেদ আছে তাকে অস্বীকার কবা যায় না। এবং অনেক মানুষের জীবনে এই চুই আদর্শের মধ্যে অনেক সময় একরকম বৈরিত। উপস্থিত হয় তাও স্বীকার্য।

ফলত চুটো বিভিন্ন নৈতিক আদর্শের অন্তিত্বকেই আমাদের মেনে নিতে হয়। কেউ তার পূর্ণতার নিজ ধারণার অনুযায়ী আত্মপ্রতিষ্ঠার পুথ বেচে নেয়, কেউ তার পূর্ণতার নিজ ধারণা বিকাশের জন্য আত্মত্যাগের পথ বেছে নেয়। নৈতিক উৎকর্ষের জন্ম সেইজন্ম ফুটো পথ খোলা আছে। আত্ম-প্রতিষ্ঠা ও আত্মত্যাগ, এই ফুই নৈতিক আদর্শের অর্থ কি সে সম্বন্ধে আমা-দের পরিষ্কার ধারণা থাক। দরকার। আত্মত্যাগকে সাধারণত অপবের হিতেব জন্ম জীবন উৎসর্গ করার অর্থে এবং আত্মপ্রতিষ্ঠাকে স্বার্থারেষণের অর্থে ব্যবহার কর। হয়। কিন্তু এই ব্যবহার অসংগত। এই মত-অনুযায়ী এক-মাত্র যা প্রতাক্ষরণে বা পরোক্ষরণে, স্পষ্টত বা প্রচ্ছন্নত সমাতের পকে হিত-কারক তাকেই নৈতিক দৃষ্টিতে সংগত বলা হয়। ব্যক্তির উন্নতি, যদি সমাজের হিতবৃদ্ধির সহায়ক না হয় তা হলে তাকে আর নীতিসম্মত বিবেচন। কর। হয় না। এই মতের মধ্যে সভা আছে, কিছু এর মধ্যে যথেষ্ট অতিরঞ্জনও আছে এবং যথার্থ বিচারে এই মত অগ্রাঞ। জ্ঞানের অমুশীলন ও অহান্ত অনেকরকম সাধনা বা কুশলতা আছে: সেগুলোকে নৈতিক উৎকর্ষ না বলে উপায় নেই; কিছু এইসব সাধনার দ্বারা সব সময়েই যে সমাজের মঙ্গল সাধিত হয়, এরকম উক্তি করা যায় না। এবং **मिश्रमार्क म्या**जरमरइत जनाकात्र वना करन ना। এই ভাবে विकास করলে আমরা ব্রতে পারি যে সর্ববিধ বিহিত্তর্ম বা প্রতিই বে হ্রাক্ত করি মূলত সমাজের হিতলাধক এই সিদ্ধান্ত ভ্রান্ত। অপর পক্ষে অনেক ক্ষেত্রে সমাজের উপকার বা হিতকে উপেকা করে অনুবিধ অর্থ বা সিদ্ধির অক্ত জীবন উৎসর্গ করা নৈতিক বিচারে শুধু আত্মপ্রতিষ্ঠা কেন, আত্মত্যাগের দৃষ্ঠান্তও হতে পারে। আমরা এও বলতে পারি যে নিজের জীবনের উক্ষেত্র-সাধন না করে শুধু পরেব হিতের জন্য জীবন অতিবাহিত করা একরকম স্বার্থ-পর্তা কিংবা অনৈতিকতাও হতে পাবে।

আত্মপ্রতিষ্ঠা ও আত্মত্যাগের মধ্যে পার্থক্য এইজন্ম নয় যে আত্মপ্রতিষ্ঠার আদর্শ হল ব্যক্তির মধ্যে সীমাবদ্ধ এবং আত্মত্যাগের আদর্শ হচ্ছে বাক্তিকে অতিক্রম করে। এইরকম কথার কোনো সুস্পষ্ট অর্থ হয় ।।। 'বাক্তি' শব্দকে যদি সংকীৰ্ণতম অৰ্থে গ্ৰহণ কৰা যায় তা হলে যে-কোনে। শাশ্বত আদর্শ ব্যক্তিকে অভিক্রম করে বিগ্রমান। তা ছাড়া যে-বিষয়ে ব্যক্তি তার উৎকর্ষের আদর্শকে বাস্তবে পরিণত করে সেই-বিষয়টাও শুধু ব্যক্তির মধ্যে দীম।বদ্ধ থাকতে পাবে ন।। কোনো বাজিব উৎকর্মই বিশ্বের থেকে পৃথক একটা ব্যক্তিগত ব্যাপার নয়। এই উৎকর্ম লাভ কববার জনা তাকে বিশ্বের সর্বসাধারণ সারবস্তুকে আয়ত্ত করতে হয় এবং এই সার-ভূত সত্তা তার কাছে এক এক বিশেষ শৃত্যলাব রূপ ধারণ করে। প্রত্যেক ব্যক্তিই হচ্ছে সামাজিক জীব। সেইজন্য ব্যক্তিগত কল্যাণসাধন করতে গেলেও খানিকটা পরের হিতসাধন কবতে হয়। তা ছাঙা প্রত্যেক ব্যক্তিরই মধ্যে আছে একটা ভাবুক অংশ; যে-সব উপাদান দ্বারা এই অংশ গঠিত সেওলে। তথু কেবল তার নিজের নয়। যে-সব উপাদান দারা মান্তুষ সতা, সুন্দর ও শিবের অনুসন্ধান ও সাধনা করে সেগুলো সর্বসাধারণের। এইজন্তই আয়-বিকাশের বেলাতেও শুধু নিজের মধ্যে বন্দী হয়ে থাকা যায় না: স্বকীয় সম্ভাকে অতিক্রম করতে হয়। বস্তুত আত্মপ্রতিষ্ঠা কিংবা আত্মত্যাগের বিষয়ের মধ্যে কোনো পার্থক্য নেই। এছটো 🛊 মধ্যে পার্থক্য নির্ভর করে কিরূপে স্টোর অন্তর্গত বিষয়কে কাজে লাগানো হয় তার উপর। এখন আমি আমাৰ এই মন্তব্যের ব্যাখন করব।

নৈতিক আত্মপ্রতিষ্ঠার জন্ম বিশ্বের যে-কোনে। উপাদানকে গ্রহণ কর। থায়। তবে এইসব উপাদানের এমন ছওয়া উচিত যে সেগুলো দ্বারা ক্ষুত্র

बाक्षित्रक बार्स्ड अधिक कारमा इरखड शूक्रवार्थ गांवन नक्ष्यभद्र ७ व्यवश्रक्षतः आज्ञश्रक्षितंत्र दिनिका राष्ट्र धरे त्य, अरेनन जेनानाकरनारक আমার জীবনে রহত্তম শৃঞ্জা সৃষ্টি করবার কাব্তে আমি ব্যবহার করি। আমার ব্যক্তিগত উৎকর্ষ সা্ধনের মানদণ্ড দিয়ে যখন এইসব উপাদানের নির্বাচন ও পরিমিতি করি তখন আমার আচরণ হচ্ছে আত্মপ্রতিষ্ঠামূলক। অপর পক্ষে আমি যদি এমন কোনো বৃহৎ অর্থ বা উদ্দেশ্য বেছে নিই যার শাধনের জন্য আমার ব্যক্তিগত প্রতিষ্ঠা ক্ষতিগ্রস্ত হয় তা হলে আমার আচরণকে আত্মত্যাগ বলা যেতে পারে। কারণ এই লক্ষ্যসিদ্ধির জন্য আমার ব্যক্তিগত স্বার্থকে আমি উপেক্ষা করি, সংকুচিত করি এবং দরকার হলে পৰিহাব কবি। সমাজের হিতসাধনকল্পে আমি নিজের কল্যাণকে অপরেব কল্যাণের জন্য অবহেলা কবতে পাবি, কিংবা আমি নিজেকে এমন এক নৈৰ্বাক্তিক সাধনায় উৎসৰ্গ কবতে পাবি যার জন্য আমার ব্যক্তিগত স্বাস্থ্য এবং সংগতিও নট্ট হতে পাবে। নিৰ্বাচিত নৈতিক আদৰ্শেব জন্ম ব্যক্তিগত স্বাচ্ছন্যকে ভূচ্ছ বিবেচনা করাই হচ্ছে আত্মত্যাগ। পরেব হিতের জন্ম এই ত্যাগ কিনা সে প্রশ্নটা নিতান্তই অবান্তর। কিন্তু আত্মত্যাগকেও শেষ পয়স্ত একপ্রকার আন্মবিকাশ বল। চলে। কারণ যে বৃহত্তর উদ্দেশ্য বা আদর্শেব জন্ম আত্মত্যাগ কবি তাকে পেয়ে আমি আমাব বাঞ্চিত कनार्गिकरे भारे।

সদীম জীবরূপে আমাব মধ্যে একই দক্ষে আত্মপ্রতিষ্ঠার প্রবৃত্তি ও আত্মতাগেব প্রবৃত্তি হুটে। প্রবৃত্তিই ক্রিয়াশীল। সেইজন্ম আত্মপ্রতিষ্ঠার বিষয়ই হোক কিবো আত্মতাগের বিষয়ই হোক হুটো বিষয়কেই আমি স্বকীয় বলে স্বীকাব করতে বাধা। দেহ ও তার ইন্দ্রিয়ের উপমা দিয়ে এই হুই ভাবেব মধ্যে প্রভেদটা বোঝানো যেতে পারে। যদি কোনো ইন্দ্রিয়বিশেষ অন্ত অন্ত সব অঙ্গের সাধারণ জীবনীশক্তি থেকে শুধু নিজ্ঞ উৎকর্ম বিধানের জন্ত উপাদান আহরণ করতে থাকে ইন্দ্রিয়টা তা হলে হয়ে ওঠে আত্মপ্রতিষ্ঠাণরায়ণ; অপর পক্ষে ইন্দ্রিয়বিশেষটা নিজেব জীবন বিপন্ন করেও যদি দেহের বৃহত্তর জীবনের উদ্দেশ্যে কাজ কবে চলে তা হলে সেটাকে বলা চলে আত্মতাগী। প্রথম দৃষ্টান্তে ইন্দ্রিয়টা স্বকীয়, সম্পূর্ণ ও অথও উৎকর্ষেব আদর্শ গ্রহণ করেছে। প্রবর্তী দৃষ্টান্তে যে আদর্শ গৃহীত হয়েছে তার প্রভাবে ইন্দ্রিয়ন

চার খণ্ডিত, বিরিষ্ট, সংকীর্ণ, বঞ্চিত ও নিহত হতেও কোনো ছিণা নেই।
আত্মতাগের আদর্শ গ্রহণ করবার জন্য কতি শ্বীকার করতে হয়; কিছু এই
কতির দ্বারা যে বৃহত্তর উদ্দেশ্য সম্পন্ন হয় তার ফলে চিত্তের প্রসার হয় এবং
এই চিত্তপ্রসার-জনিত আনন্দই কতিকে প্রণ করে। এটা সুনিশ্চিত যে পূর্ববর্ণিত হুটো আদর্শের ফল হচ্ছে মোটামুটি একই রকম। প্রত্যেক অংশের নিজ
নিজ স্বার্থরকার দ্বারা সমগ্রের স্বার্থ রক্ষিত হয়; কারণ সমগ্র হচ্ছে অংশগুলোর
মধ্যেই বাস্তব। আবার সমগ্রের জন্য কাজ করে অংশেরও উন্নতি হয়;
কারণ এইরূপে অংশের মধ্যে সমগ্রেব শক্তি সঞ্চার হয়। এইভাবে বিচার
করলে দেখা যায় হুটো আদর্শের মধ্যে একটা স্থুল সাদৃশ্য আছে। কিছ
হুটো আদর্শের নিজ নিজ বৈশিষ্টাও আচে এবং অনেক স্বলে আদর্শ হুটোর
মধ্যে প্রভেদ অত্যক্ত স্পষ্ট।

উপযুক্ত হুটো আদর্শেব সাহায্যেই আত্মবিকাশ কব। যায়। হুটোর সাহাযোই বৃহত্তর উদ্দেশ্য সাধন কবা যায়। ছটোই হচ্ছে নীতিসম্মত এবং ধর্মসংগত। ব্যক্তির নিজ আত্মার প্রতি কর্তব্য যদি না থাকে তা হলে কার প্রতি কর্তব্য থাকতে পাবে ? স্বকীয় উৎকর্ষ-বিধান দ্বারা সমগ্রের উৎকর্ষও সাধিত হয়। এমন হতে পারে না কারো উৎকর্ষ শুধু তার ব্যক্তিগত ব্যাপার এবং বিশ্বের তাতে কোনে। লাভ নেই। কারণ ব্যক্তি ও বিশ্বের বা পরমার্থের মধ্যে এই প্রভেদ অর্থশৃত। অপর পক্ষে এই কথা কি বলা যায় যে নিজেকে বলিদান দেওয়। বিবেক-বিরুদ্ধ । এব উত্তরে আমরা বলতে পারি যে সসীম জীবের স্বরূপই হচ্চে স্ব-বিরোধপূর্ণ। অভ্যের সঙ্গে নানা সম্বন্ধের মধ্যে আবদ্ধ হয়ে সদীম জীবের প্রকৃতি হয় গঠিত। এই দিক থেকে দেখলে প্রত্যেক স্মীম জীবই তার আত্মার বাইরে বাস করে। অবস্থায় সদীম জীব যে আত্মবিকাশের জন্ম নিজের সীমা অতিক্রম করে সেটা খুৰ স্বাভাবিক ও ভায়সংগত। কেউ যদি বিশ্বাস করেন যে সসীম कीरवत्र मर्सा आंभविरताथ तारे ता राष्ट्र अना कथा; जरव यिनि धत्रकथ বিশ্বাস করেন তিনি তাঁর মত আগে প্রমাণ করুন। অন্যথা আমরা স্বীকার করতে বাধ্য যে নৈতিক উন্নতির এই দিবিধ আদর্শ হল যাভাবিক ও আবশ্যক। এবং দাধারণভাবে ও নির্বিশেষ বিচারে হটোকেই শ্রেয়: বা क्लान यत कता हला। क्लाना अक वित्नव क्लाब अ इत्होत मरशा

কোন্ আনর্শটা গ্রহণীয় তা অবস্থা অবস্থাবিশেষের দারা নির্ধারণ করতে হয়।

ভবে জন্তিমে যে হুই जानम्बद প্রভেদ जाর থাকে না সেই বিষয়ে কোনো गटम्पर नार्ट । कात्रण शत्रभार्यित वार्टर किছू त्नरे अवः शत्रभार्यित भरश অসম্পূর্ণতা থাকতে পারে না। যে কাম অসিদ্ধ বা অনাপ্ত তার মধ্যে এক প্রকার অপূর্ণতা আছে; অসিদ্ধ কামের মধ্যে ভাব ও অভিছের অসামঞ্জন্ম আছে। প্রমার্থে প্রত্যেক সসীম তার ঈক্ষিত পূর্ণত। লাভ করে। ঠিক সে যেইভাবে চায় সেইভাবে তার বাঞ্ছা পূর্ণ হতে পারে না। কারণ আমরা দেখেছি যে সসীম পদার্থ পরমসন্তায় প্রবেশের সঙ্গে সঙ্গে রূপান্তরিত হয়; সেইজন্ম পূর্ণতাপ্রাপ্তির সঙ্গে সঙ্গে তার পূর্ববর্তী স্বরূপ বিনষ্ট হয়। সমস্ত সসীমেব ক্ষেত্রে যা ঘটতে বাধ্য হিত বা কল্যাণেব ক্ষেত্রেও তাই ঘটে। আত্মপ্রতিষ্ঠা কিংবা আত্মত্যাগ এই হুটোর মধ্যে কোনো একটা আদর্শকেই পূর্ণতা দেওয়া আমাদের পক্ষে সম্ভবপর নয়। কোনো সসীম ব্যক্তিই তার জীবনে পরিপূর্ণ সমস্বয় সাধন করতে পারে না ; এবং যত বৃহৎ আুদর্শের জন্তই সে নিজকে উৎসর্গীকৃত করুক না কেন এবং যত নিষ্ঠার সঙ্গে এই আদর্শকে পালন ককক না কেন পূর্ণ **আত্মবিলো**প দারা আত্মবিকাশরূপ পবিণতি সে কিছুতেই লাভ কবতে পারে না। আমবা যদি ধরেও নিই যে তার আদর্শে কোনো ক্রটি বা অভাব নেই এবং সেই আদর্শ বাস্তবে পবিণত হয়েছে, তবুও অন্তত তার নিজ ব্যক্তিম্বটা এই পবিণতির বাইবে থেকে যায়। একটা গভীব বিশ্বাস দিয়ে এই অন্তিম পার্থক্যটাকে ঢেকে বাখা যায়: কিন্তু এই বিশ্বাসটাই প্রমাণ করে যে পূর্ণ পরিণতি অনেক দূরে। এবং শেষ পর্যন্ত যদি তার ব্যক্তিত্বও চলে যায় তা হলে সে নিজেও আর থাকে না এবং যে-ইন্টের সাধন সে করে তারও রূপ বদলায়। এই কথা বলেই আমর। এই অধ্যায় আরম্ভ করেছিলাম। ইট্টের বা কল্যাণের সন্তাও হচ্ছে ব্যব-হারিক এবং সেইজন্য তার মধ্যে আত্ম-অসংগতি আছে। এবং এই কারণেই সত্য ও বাস্তবতার তারতম্যের কেত্রে আমরা যেমন দেখেছি হিতের কেত্রেও তেমনি দেখি যে সমন্বয়ের দিক ও প্রসারের দিকের মধ্যে সম্পূর্ণ মিল নেই। শেষে যেখানে সমস্ত বিরোধের অবসান হতে বাধ্য সেখানে সমস্ত ভাবই वस्त्रका माछ करतः , এवः मिथारन किहूरे शतात्र ना वा नके क्य ना ;

কিন্তু সব কিছুই সেখানে সংযোজন ও পুনবিছ্যাসের ফলে অন্ত রূপ লাভ করে। আমাদের সিদ্ধান্ত তা হলে এই যে আত্মত্যাগ, আত্ম-প্রতিষ্ঠা, ইউ বা নৈতিকতা কোনোটাই পারমার্থিক বিচারে সত্য নয়। হিত বা কল্যাণ হল বিশ্বকে দেখবাব একটা অপ্রধান দৃষ্টিভঙ্গি এবং এই দৃষ্টিভঙ্গি দ্বারা সম্পূর্ণ সংগতিলাভ করা যায় না।

এইটুকু বলেই আমাদের অগ্রসর হওয়া উচিত ছিল। কিছু কিছু পাঠকের সুবিধাব জন্য আমি কল্যাণেব আপেক্ষিক রূপের বিষয় আরো খানিকটা আলোচনা কবতে চাই। বহু ইংবেজ নীতিবেন্তা বিশ্বাস কবেন যে কল্যাণের একটা চরম ও পরম মূল। আছে। তাঁবা তত্ত্বিদ্যা বোঝেন না এবং তাঁরা যে-ধর্মবিশ্বাসকে শ্রদ্ধ। কবেন তাতে নৈতিকতাব স্থান নিম্নে। এইসব সত্ত্বেও হিতবোধকে আপেক্ষিক মনে কবতে তাঁবা সংকৃচিত হন। সমস্ত সসীম তথ্যেবই সত্যতা ও বাস্তবতাৰ তাৰতম্য আছে এবং কোনো সসীম তথ্যই প্ৰাম্ম সত্য ন্য। এই মৃত তাঁদেৰ বোধগ্মা ন্য। প্ৰতীয়্মান ও ব্যবহাৰিক জগতে বিবোধ থাক। সত্ত্বে সমগ্ৰ প্ৰমৃতত্ত্বে মধ্যে পূৰ্ণ সমন্ত্ৰয় থাকতে পাবে এবকম মত তাঁদেব ধাবণাতীত। প্রত্যেক তথ্য দৃশ্যমান জগতে যেরূপে উদ্ধাসিত হচ্ছে তাঁব। তাকে সেইব্লপে প্ৰমূসতা বলে বিবেচনা ক্ৰেন। অথচ তগোৰ দুখ্যমান ৰূপ প্ৰমৃষ্টা ন্য। যে-স্ব খণ্ডিত ও একদেশী ৰূপ-সমৃহ পৰিবৰ্তনেৰ পৰ পৰমতত্ত্বে স্থান পায় সেগুলোকে তাঁর৷ নিত্য ও প্রম্বাস্তব বলে গ্রহণ ক্রেন। কলাাণের স্বরূপ বিচার ক্রবার সময় দেখা যায় যে আত্মতাগ ও আত্ম-প্রতিষ্ঠাব উদ্দেশ্যের মধ্যে মিল নেই; এমন-কি হুটো আদর্শেব মধ্যেই আত্মসংগতি নেই। এণ্ডলোকে আংশিকরূপে সতা বল। চলতে পারে; পরম সত্যতা এইসব আদর্শেব নেই। অথচ লৌকিক নীতি-নিপুণেবা এই আদর্শগুলোকে নিত্য ও পরম বাস্তব বলে ঘোষণা কবে থাকেন। এর ফলে বিশ্রান্তিব গোলক-ধাঁধায় পথ হারাতে হয় ও ভ্রান্তির জালে জ্জিয়ে পড়তে হয়। এই অসুধকর পরিণক্তির পূর্ণ বর্ণনা দিতে আমার অভিকৃচি নেই। তবে এই বিষয়ে আরো একটু বিস্তৃত আলোচনা করলে হয়তো অন্যেব পক্ষে শিক্ষাপ্রদ হতে পারে।

একটা স্পন্ধ কথা প্রায়শই আমাদের মনে থাকে না। কল্যাণ কিংবা ইউ সুসমঞ্জন ও পরম বাস্তব কি না এই প্রশ্নের মীমাংশা দরকার। কিছ কেবলমান্ত বার্থপরতা ও সাধুতার মধ্যে সম্বন্ধ নির্ণয় করলেই এই প্রশ্নের
মীমাংসা হয় না। আমরা না হয় ধরেই নিলাম যে অজ্ঞানের বশবর্তী হয়ে
আমরা বার্থপরতা ও সচ্চরিত্রতার মধ্যে প্রভেদ করে থাকি। বস্তুত গুটোর
মধ্যে কোনো ভেদ নেই। তা হলে আমাদের মূল সমস্যার কোনো সমাধান
হয় না। নিজের কল্যাণর্ড্রি করবার জন্য আমাকে আমার প্রতিবেশীর
কল্যাণসাধন করতে হয়। কারণ পরোপকার বা আত্মত্যাগ হচ্ছে বার্থসিদ্ধির একমাত্র উপায়। কিন্তু যত প্রশস্ত উপায়েই আমি আমার সুবিধা বা
বার্থাপাত করি না কেন সেই লাভ দ্বারাই আমার কামনার পূর্ণ শান্তি হয়
না। তার কারণ অতি সাধারণ। মানুষের কামনার শেষ বা সীমা নেই।
ফলত কল্যাণের আহ্বান মানে পরিপূর্ণতার আহ্বান। সসীম জীবের ধর্মই
হচ্ছে অসীমকে কামনা করা। সেইজন্য স্থার্থ-সিদ্ধি দ্বারা বা উপভোগ দ্বারা
কল্যাণ বা শ্রেমকে পাওয়া যায় না। সাধুতাকে স্থার্থপরতার যত কেন না
সূক্ষরূপ বলে অভিহিত করা হোক কল্যাণ-সাধনার অন্তর্গত বিরোধ তাতে
যায় না এবং কল্যাণকে সম্পূর্ণরূপে পাওয়া কখনো সম্ভবপর নয়। কারণ
কল্যাণকে পরিপূর্ণরূপে লাভ করতে গেলে কল্যাণের উধ্বের্থতে হয়।

এ ছাড়া আরো কতকগুলো সহজ সত্যের দিকেও পাঠকের দৃষ্টি আকর্ষণ করতে চাই। কোনো সমাজব্যবস্থাতেই ব্যক্তি তার পূর্ণ কল্যাণ লাভ করতে পারে না। এই ক্রটি সমাজব্যবস্থার ব্যর্থতা প্রমাণ করে। তাত্ত্বিক বিচাবে আত্মতাগের বা আত্মনিগ্রহের প্রয়োজন হচ্ছে এক প্রকার ব্যর্থতার নিদর্শন মাত্র। স্পেন্সার মহোদয়ের নৃতন জেরুজালেম নামক কাল্লনিক সমাজে কোনো অশুভ নেই। কিন্তু একমাত্র নির্বোধের পক্ষেই এইরকম কাহিনীতে বিশ্বাস করা সন্তবপর। কারণ সসীম জীবমাত্রেই ভৌতিক হুর্ঘটনার দাস এবং সসীম জীবের এই বৈশিক্ট্য চলে যাবে একথা অবিশ্বাস্থা। তার ওপর আরো দেখা যায় যে যে-কোনো সমাজব্যবস্থার অধীনে মানুষ থাকুক নাকেন ব্যক্তির পরিপূর্ণ বিকাশ বা স্ফুর্তি কখনো সন্তবপর নয়। সমষ্টির হিতের জন্ম ব্যক্তিকে কিছুনা-কিছু আত্মনিগ্রহ করতেই হবে। কারণ এক-একজনের এক-একটা বিশিষ্ট কর্ম করবার অধিকার থাকে এবং এই কর্মভেদের জন্ম ব্যক্তির বিকাশ সংকীর্ণ, সংকৃচিত ও একমুখী হতে বাধ্য। এই নিপ্রহ বা সংকোচের ফলে ব্যক্তি কখনো পরিপূর্ণ সমন্বয় লাভ করতে পারে

না। আবো একটা দৃষ্টান্ত দেওয়া যেতে পারে। কোনো বিশেষ শিল্পচর্চা বা জ্ঞাৰণ সাধনা, যদি কোনো ব্যক্তির জীবনের কাম্য হয় তা হলে তাকেও সর্বমুখী ও পরিপূর্ণ আত্মবিকাশ থেকে বঞ্চিত থাকতে হয়। অপর পক্ষে এই কাল্পনিক নৃতন ক্রেজালেমেও যে ব্যক্তি কেবল স্বার্থ-সাধনা করবে তার ভাগ্যে বার্থতা ও অসম্পূর্ণতা হচ্ছে সুনিশ্চিত। এর কারণ, দোষযুক্ত ও পবিবর্তনশীল প্রাকৃতিক ভিত্তির ওপর সমন্বয়পূর্ণ শৃষ্ণলা গড়া যায় না। তা ছাড়া নৈরাশ্যের আরো একটা কারণ আছে। এই ব্যক্তিটা শুধু সসীমের বন্ধনের মধ্যেই একটা পরিপূর্ণ সমন্বয় রচনা করতে চায় না। যে-সব উপকবণ দিয়ে এই স্বার্থপরায়ণ ব্যক্তিটি সমন্বয় রচনা করতে চায় নেওলোর কোনো স্বান্থাবিক সীমা নেই। দেগুলোর সম্বন্ধ হচ্ছে আরো অসংখ্য জিনিসের সঙ্গে। সূত্রাং আমাদের অতিপরিচিত সিদ্ধান্তে আবার আসতে হয়। মানুষ কথনো পরিপূর্ণতালাভ করতে পারে না। তাই যদি হয় তা হলে কল্যাণেব দ্বারা যে পরিপূর্ণতা অন্বেয়ণ করা হয় সেই পরিপূর্ণতা অলভ্য। এই দৃষ্টিতে কল্যাণ অবান্তব অর্থাৎ কল্যাণের সন্তা হচ্ছে আপেক্ষিক; তার সন্তা পারমার্থিক নয়। কল্যাণ হচ্ছে পরমতত্ত্বের একবিধ আপাতস্বীকৃত অবভাসমাত্র।

দৃশ্যমান জগতেব তথাগুলো যে আপেক্ষিকরপে সতা হতে পারে এই সম্বন্ধে লৌকিক দর্শন সম্পূর্ণ অন্ধ। লৌকিক দর্শনের বিচারে কোনো একটা জিনিস হয় তথা নতুবা মতিভ্রম। যদি তথা হয় তা হলে সেটা বান্তব এবং যদি মতিভ্রম হয় সেটা শৃদ্যমাত্র। যেসব সন্তা আপেক্ষিকরপে বা আংশিকরপে অবাস্তব কেবল সেইসব সন্তার শৃশ্বলার মধ্যে দিয়েই পরমার্থের প্রকাশ; শৃশ্বলাকে বাদ দিলে এইসব প্রতীয়মান সন্তা পরস্পর-বিবোধী ও স্ব-বিরোধী; অথচ সংঘর্ষশীল এইসব উপাদানেব বাইরে কিছু নেই কিংবা কিছু থাকতে পাবে না; অবভাসিত ও আপাতদৃষ্ট তথ্যগুলো যদি ছ্রপনেয়রপে আত্মবিবোধী না হত সেগুলো পরমসন্তাব প্রকাশ হতে পারত না। এই তথ্টা লৌকিক দর্শনের কাছে ছর্বোধ্য ও অর্থশ্বা। তথা যে অ-বান্তব হতে পারে লৌকিক মত তা বিশ্বাস করতে অপারগ। অপর পক্ষে সংযত সমালোচনার নামে যেসব প্রশ্ন সে উত্থাপন করে সেগুলো হচ্ছে কতগুলো ভূল কৃসংস্কারের প্রকাশমাত্র। এই অপরিচ্ছর চিন্তার একটা খুব ভালো দৃষ্টান্ত লৌকিক নীতিশান্তে পাওয়া যায়। কল্যাণের ভাবের

শেষনিহিত বিরোধটা যে কল্যাণের অ-পারমার্থিক সত্যতার জন্য, এই দিদ্ধান্ত লৌকিক দার্শনিকেরা কিছুতেই মেনে নিতে পারেন না। এই বিরোধের নিরসন যে অন্য কোনোরূপে সম্ভবপর নয় সেই বিষয়ে লৌকিক মত সম্পূর্ণ অচেতন। আত্মপ্রতিষ্ঠা ও আত্মত্যাগের আভ্যন্তরীণ অসংগতি প্রমাণ করে যে কোনোটাকেই যুক্তিসম্মত বলা যায় না। এইরকম সিদ্ধান্ত স্থাভাবিক হওয়া সন্ত্বেও প্রচলিত মত তার ধার কাছে খেঁষে না। এই ছটো আদর্শের মধ্যে কোনো বিরোধ বা অসংগতি নেই। অতএব ছটোর মধ্যে একটা সত্য এবং অপরটা হচ্ছে মিথাা; কিংবা এই ছটো আদর্শই পরম ও প্রামাণা; স্তরাং কল্যাণ হয় এই ছটো আদর্শের মিশ্রণ কিংবা এ ছটো আদর্শের মিলন। লৌকিক নীতিশান্তে এইরকম কতণ্ডলো মত প্রচলিত আছে। এই মতণ্ডলোর বিষয় আমি কিছু আলোচনা করব।

১. একমতে আন্নবিলোপ হচ্ছে কল্যাণ। এই মত-অনুসারে আল্ল-প্রতিষ্ঠা হচ্ছে পাপ বা অগ্রায়। কিন্তু আত্মবিলোপরূপী কল্যাণের অভ্যন্তরে বিরোধ বর্তমান। কারণ আত্মত্যাগও হচ্ছে একপ্রকার আত্মবিকাশ বা আত্ম-পরিণতি এবং সেইজন্য আত্মতাগের মধ্যেও আত্মপ্রতিষ্ঠার উপাদান বেশ খানিকটা আছে। সুতবাং শুদ্ধ আত্মতাগকে কল্যাণ বলা সম্পূর্ণ অর্থশূন্য। কারণ, শেষ পর্যন্ত সসীম জীবেব চেতনার মধ্যেই অবশ্য কল্যাণকে বাস্তবরূপ ধারণ করতে হবে: এবং শ্রেম: বললে সব সময়েই অপরের হিতকে বুঝতে হবে, এই উক্তি অসংগতিপূর্ণ। এইবকম মত স্থীকার করাব ফল হুরকম হতে পারে। হয় আমাদেব শ্বীকাব করতে হয় যে কলাণি শূন্যমাত্ত। নয় আমাদের বলতে হয় যে কর্ম বা ভোগ করবার সময় আমরা যা করি বা ভোগ করি সেটা যে শুভ বা প্রশন্ত এই বোধ আমাদের থাকে না। কল্যাণটা যেন বাইরে থেকে আসা অন্য কোনো জিনিস। অর্থাৎ এই স্থলে কল্যাণকে শুভ বলা চলে না এবং পূর্বোক্ত স্থলে কল্যাণকে অন্তিত্বশীল বলা চলে না। সর্বসাধারণের হিত বা প্রকর্ষের জন্ত কর্ম করতে গেলেই নিজের হিতও সাধিত হয়। কারণ ব্যষ্টি হচ্ছে সমষ্টির অংশমাত্র। সুতরাং পরার্থে কৃতকর্মকে সম্পূর্ণ আত্মত্যাগ वना यात्र ना। এবং यनि এই कथा वना इत्र य वाकि त्रश्वत न्याएकत ज्ञास, সুতরাং সমাজের হিতসাধন করাই একমাত্র নৈতিক আদর্শ, কারণ সেইভাবে কর্ম করেই ব্যক্তির হিতসাধন সম্ভবপর, তা হলে সেই প্রকার আচরণকে

বিশুদ্ধ আত্মত্যাগমূলক অভিহিত করা যায় না। সূতরাং কলাণের আত্ম-বিলোপমূলক পরিভাষা হচ্ছে অসংগতিপূর্ণ ও অযৌক্রিক।

 मिणीय लोकिक यछ এই : आचारिक অण्डिक करत ताहरत याख्या - শ্বাম না। সুতরাং আত্মপ্রতিষ্ঠা কিংবা আত্মহিত সাধনই হচ্ছে যথার্থ নৈতিক আদর্শ। প্রত্যেকেই নিজ নিজ হিত কামনা করাব জন্য সকলের হিত সাধিত হয়। কিন্তু অন্যের হিত হচ্ছে আত্মপ্রতিষ্ঠার আদর্শ অনুসরণের একটা আক-স্মিক ফলমাত্র। পরের হিতকে স্বার্থের সমান মূল্যবান মনে করতে গেলে আত্মপ্রতিষ্ঠার আদর্শের মৌলিক পরিবর্তন ঘটে! আমরা শুদ্ধ আত্মপ্রতিষ্ঠার বিষয় এখানে আলোচনা করব। কারণ আমাদের এই মত-অনুসারে শুদ্ধ আত্মহিতসাধনই হচ্ছে চরমোৎকর্ষ বা কল্যাণ। এইরকম কল্যাণ লাভ করা অসম্ভব। এর কারণ আমরা জেনেছি। কোনো সঙ্গীম জীবই কল্যাণকে সম্পূর্ণরূপে লাভ কবতে পারে না। শুধু ভৌতিক ভিত্তিটাই যে পবিবর্তনশীল এমন নয়। যে-সব উপাদানকে নিয়ে সমন্বয় সৃষ্টি করতে হবে সেগুলোর অবস্থান আত্মাব বাইরে। সেইজন্য সেগুলোকে একটা সম্পূর্ণ সমন্বয়ের শৃঙ্খলা দান করা যায় ন।। অন্যরূপে এই অলভাকে পাওয়ার চেন্টা করলেও অকৃতকার্য হতে হয়। ব্যবহৃত উপাদানের অন্তর্নিহিত তাৎপর্য উপেক্ষা করে শুধু তার এক অংশে সমন্বয় আনবার চেটা করতে পারি। কিন্ত ্ সেই চেষ্টাও বিফল হয়। কারণ সেই ক্ষেত্রে আমাদের ইড্ছার বিরুদ্ধে অন্য অংশকে স্বীকার করতে হয় এবং অ'মাদের প্রয়াস যে অসংগতিপূর্ণ তাই প্রমাণিত হয়। এই কাবণে আমরা বলতে বাধা যে কখনো কেউ কেবল ও শুদ্ধ স্বার্থ-অৱেষণ কবতে পারে, এমন কথাই অযোক্তিক। কেবল স্বার্থ নামক কোনো কিছু নেই। সাধারণত লৌকিক মতে প্রত্যেক মানুষের নিজ ব্যক্তিত্ব হচ্ছে সমাজ থেকে একটা পৃথক জিনিস এবং এই পৃথক ব্যক্তিছের বিকাশেই হচ্ছে প্রত্যেকের নৈতিক কল্যাণ। কিন্তু এই মত গ্রহণ করা যায় না। ব্যক্তির ব্যক্তিত্ব যে সমাজের অভাবে একই রূপ থ্যকে এমন বলা চলে না। স্বার্থাব্বেষণ করতে গেলেও ব্যক্তিকে কেবল নিজ বা ব্যক্তিগত হিতের কথা ভাবলে চলে না। তাকে অশ্রের হিতের কথাও ভাবতে হয়। সুতরাং কেবল নিজের সুবিধা করো বা খোঁজো এই নীতিবাক্য প্রকৃতপক্ষে হচ্ছে जांब्रविद्राधी এवः वजात।

৩. তৃতীয় লোকমত এই। আত্মপ্রতিষ্ঠা ও আত্মবিলোপ হটোই কল্যাণ-প্রদ। এই দুই আদর্শকে এক তৃতীয় আদর্শে সন্মিলিত করবার কোনো দরকার নেই। এই হুটো আদর্শকেই আমাদের জীবনে পাশাপাশি সংযুক্ত রেখে আমরা শ্রেয়ের দাধনা করতে পারি। কিছু আমরা বরাবরই দেখে আসছি হুটো সাস্ত উপাদানের সমন্বয়ের জন্য উভয়েরই পরিবর্তন প্রয়োজন। এই পরিবর্তনের ফলে কোনো উপাদানটাই নিজন্ধপে সত্য থাকতে পারে না। উভয়কেই পরিবর্তিত হয়ে এক উচ্চতর 🕏 অনুতর সন্তায় মিলিত হতে হয়। লৌকিক বিচারে এইরকম সমন্বয়ের ধারণা হুর্বোধ্য। সুতরাং প্রচলিত মত-অনুসারে হুটো আদর্শকেই কোনোরকম পরিবর্তন সাধন না করেও বাস্তবরূপ দেওয়া সম্ভবপর। কিছু আমাদের দৈনন্দিন জীবনেব অভিজ্ঞতায় এই মতের সমর্থন পাওয়। যায় না। আমরা প্রত্যহ দেখতে পাই যে ব্যক্তি সর্বসাধারণের হিতসাধন কবতে গিয়ে নিজের মঙ্গলও সাধিত কবে। আবার আত্মহিত অনু-স্ক্রান করতে গিয়ে ব্যক্তিকে সর্বসাধারণের হিত সম্বন্ধেও অবহিত হতে হয়। वावशांत्रिक कीवान आभवा पिथ य भक्त यन घुरे भवन्भवविद्वाधी आमार्भव ষা ভাবেন মধ্যে একটা অপূব ঐক্য। এক আদর্শ যেন অন্ত আদর্শের মধ্যে অন্তর্নিহিত এবং প্রত্যেক আদর্শই যেন অপর আদর্শের এক অংশমাত্র। এই মিলনকে সংযোগ বা সংমিশ্রণ বলা অন্যায় হয়। এই মিলন সমন্বয়মূলক ; যখন . কলাাণের অভ্যন্তরের এই সমন্বয়-সাধক শক্তি সম্পূর্ণ কার্যকরী হয় তখন আমরা কল্যাণকেও অতি ক্রম কবে যেতে বাধ্য হই। লৌকিক নীতিশাস্ত্র-অনুসারে শুধু কল্যাণ কেন, কল্যাণেব বিভিন্ন দিকেব স্বাতন্ত্র্যও হল নিত্য ও চবম। সেইজন্ত লৌকিক মতে বিভিন্ন দিকের উচ্চতর সমন্বয় অসম্ভব। যা সম্ভব তা হচ্ছে বিভিন্ন আদর্শেব একটা বাহ্য সংযোগ বা মিশ্রণ।

কিন্ত স্টো চবম কল্যাণেব সহভাব কি করে যুক্তিসংগত হয় আমতা ব্রতে পারি না। দিবিধ কল্যাণের সহভাব মানেই হচ্ছে স্টোব মধ্যে বন্ধন। বন্ধন থাকলে এই বন্ধন দারা উভয়েই প্রভাবিত হতে বাধ্য। এবং উভয়কেই এক রহন্তর সমগ্রতার মধ্যে স্থান গ্রহণ করতে হয়। অথচ লৌকিক মত-অনুযায়ী মিশ্রণের ফলে এই মঙ্গল স্টোর স্বাতন্ত্র্য ক্ষ্ম হয় না। এইরক্ম বিচার একান্ত স্থ্রোধ্য। অন্য দিকে যদি সম্বন্ধে আসবার জন্য উভয়ের মধ্যেই পরিবর্তন উৎপন্ন হয় তা হলে এই সুই উপাদানকে চরম বলে স্বীকার করা যায়

না। সংক্রেপে, সম্পূর্ণ স্বতম্ভ ছই বাস্তবের বাঞ্চ সংযোগের ধারণাটি হচ্ছে স্থ-বিৰুদ্ধ ও অলীক। লৌকিক বিচার এইসব সৃশ্ধ জটিলত। সম্বন্ধে অজ্ঞ এবং সেইজন্য অসম্ভব সাধন করবার জন্য তার এত উদ্দাম ও অন্ধ আবেগ। 🗠 লৌকিক নীতিশাস্ত্র সেইজন্য এক ছক্কহ দায়িত্ব গ্রহণ কবে। কল্যাণের বিভিন্ন দিকের অন্তর্নিহিত বিরোধ এবং অসামঞ্জস্যের যুক্তি হচ্ছে শেষ পর্যন্ত অসার এবং সেইজন্য তার বিভিন্ন দিক হচ্ছে ষ-রূপে পরমস্তা এবং কল্যাণ হল পরমসতা। সেই দায়িত্ব হচ্ছে এই মত প্রমাণ করবার গুরু দায়িত্ব। কিছ এই দায়িছের সম্পূর্ণ তাৎপর্যটাই সে যথার্থ বোঝে বলে মনে হয় না। সে তথু প্রমাণ করতে চেষ্টা কবে যে পরার্থ ও স্বার্থের মধ্যে কোনো প্রভেদ নেই; অর্থাৎ নৈতিক দৃষ্টিতে আত্মোৎসর্গের কোনো সম্ভাবনা নেই। এবং এই অপ্রভেদ প্রমাণ করার সঙ্গে সঙ্গে মূল সমস্তাটার সমাধান হয়ে যায় এইরকম ভাব ধাবণা। কিন্তু হৃঃখের সঙ্গে বলতে ২য় যে এইভাবে মূল প্রশ্নটার কোনো উত্তব দেওযা হয় না। আমবা আগেই জেনেছি যে আমাদের কামনার অন্তিম লক্ষ্য হচ্ছে প্রমোৎকর্ষলাভ বা প্রমসিদ্ধি। এই কথা শ্বার্থকামনা ও পবার্থকামন। উভয় কামনার ক্ষেত্রেই খাটে। কিন্তু স্বার্থলাভের জন্য পরোপকার কবা সংগত এই ৩ত্ব স্বীকাব করলেও তার দ্বারা প্রমাণিত ংয় লা যে আমবা চরমসিদ্ধি লাভ করি। সুতরাং দেখা যায় যে লৌকিক মত বলতে পারে না যে প্রকৃত কল্যাণেব প্রাপ্তি হয়। এই অবস্থায় বলতে হয় যে কল্যাণঘটিত মূল প্রশ্নটাব মীমাংসা এই মতের মধ্যে পাওয়া যেতে পারে না। মীমাণ্সা পাওয়া যায় বলে যিনি বিশ্বাস করেন তিনি বিবেচনাশৃস্ত। এবাব নৈতিক জগতের শুঝলার প্রশ্ন সম্বন্ধে এই মত যা বলে পেই বিষয়ে আলোচনা কবে দেখা যাক।

এখানে বেশি কিছু না বললেও চলে। শৃঞ্জালা-রক্ষার জন্ম যে-কৌশল অবলম্বন করা হয় তা হচ্ছে অতি প্রানো। হয় স্পফ্টভাবে নতুবা অস্পফ্টভাবে এই বলা হয় যে শৃঞ্জালাটা রক্ষা করে বিশ্বযন্ত্র-বহিন্থ যাহকর ঈশ্বর। কিছু ঈশ্বরের যাছ্ক্রিয়ার কল্পনার আশ্রয় এইজন্ম নিতে হয় যে স্বাভাবিক-রূপে এই সামঞ্জন্ম অসম্ভব। সসীম সন্তার পক্ষে পরমসিদ্ধিলাভ বা পরমশ্রেয়োলাভ হল একেবারে অসম্ভব। মনুষ্মজীবনের স্থায়িত্ব বেশ খানিকটা দীর্ঘতর করাতে পারলে হয়তো পরোপকারকেই নিজ জীবনের ব্রতরূপে গ্রহণ করা

সম্ভবপর হত। কিন্তু এই কাল্পনিক সম্ভাবনা দারা প্রকৃত ও প্রধান সমস্যার সমাধান হয় না। সেরকম একটা সম্ভাবনাতে বিশ্বাস বেশ আরামপ্রদ। কারণ পরহিতে রত হওয়াই হচ্ছে শ্রেষ্ঠ ও যথার্থ স্বার্থপবতা এরকম আশ্বাস তার থেকে পাওয়া যায়। কিন্তু এই তত্ত্বদি সভাও হয় তা হলেও তার তাৎপর্য এই হয় না যে আমরা নিজের বা পরেব কিংবা উভয়েবই চবমহিত সাধন করতে সমর্থ। সুতরাং ঋ্বাদেব আদর্শ-ছটো যে পবিপূর্ণতা লাভ করে তার কোনো প্রমাণ নেই; এবং কলাণ-বিষয়ক রহত্তব অসংগতিগুলো থেকেই যায়। আমবা এও বলতে পাবি যে ঈশ্ববেব কল্পনা ছারা কোনো ফল হয় না। এই কল্পনার আশ্রয গ্রহণ কবে জটিলতা বাডে এই মাত্র। ঈশ্বরকে বর্জন কবে লৌকিক নীতিশান্ত্রে দেইজন্য যৌজিকতাব দোহাই দেওয়া হয়। ছটো নৈতিক আদর্শই যুক্তিসম্মত; সুতবাং সেছটোব মধ্যে বিরোধ অযৌক্তিক। কিন্তু এই বিচাব ভ্রান্ত। যে উপাদানগুলোর মধ্যে অসংগতি এবং যেগুলো পরস্পববিরোধী সেগুলোব পবিবর্তন ব্যতীত সমন্ত্রম সম্ভবপব এবকম সিদ্ধান্তকে বৃদ্ধিসম্মত বলে স্বীকাব কবা যায় না। এইভাবেও সামপ্রস্য প্রমাণে বার্থ হযে শেষ পর্যন্ত লৌকিক মত পূর্ণ সংশয়বাদী হয়ে ওঠে। কিন্তু এই লৌকিক সংশয়বাদ হল সম্পূর্ণ বিচাবশূক্ত এবং কতগুলো অন্ধ সদর্থক বিশ্বাদেব কুফলমাত্র। কোনো বিষয়কে সম্পূর্ণ বিচার করে তার অসংগতি লক্ষ্য কবে সংশ্য কবা অবশ্য অন্য ব্যাপাব। কাবণ এইবকম সংশয়েব সাহাযো ইঙ্গিত পাওয়া যায় যে বৃহত্তব ও উচ্চতব ঐক্যের মধ্যে পবিবর্তনের পব অসংগতিগুলো লোপ পাবে। এবকম সংশয়বাদ হচ্ছে সুজনধর্মী তত্ত্বশাস্ত্রের অঙ্গবিশেষ। লৌকিক সংশয় একপ্রকার ঘোত ভডত।।

এইসব বিষয়েব আলোচনাগুলো ক্লান্তিকব হলেও সেগুলোব দাবা আমরা লাভবান হয়েছি। আমরা কল্যাণসম্বন্ধীয় আমাদের বিশ্বাস যে সভ্য তা প্রমাণ করতে সক্ষম হযেছি। কল্যাণের চরম বা প্রম সভ্যতা বা বাস্তবতা নেই। কল্যাণ হল বিশ্বেব একপ্রকার আংশিক ও অসম্পূর্ণ প্রকাশ। কল্যাণের অন্তর্গত অসংগতি তার আপেক্ষিকতা প্রমাণ করে। ভার মধ্যে ষভো-বিরোধ ও তার অন্তর্গত ত্ই লীতির মধ্যে ষভো-বিরোধ ভার অপারমাধিকতা প্রমাণ করে। কল্যাণ পরমতত্ত্বে পরিপূর্ণতা লাভ করে;

কিন্তু কল্যাণের পরমসিদ্ধির সঙ্গে সঙ্গে কল্যাণের নিজ ক্লপ থাকে না। তবে কল্যাণ পরমস্ভায় স্থান পায়; সুতরাং একে বিশ্বের একটা প্রধান মৌলিক উপাদান বলাও চলে।

বিভিন্ন লক্ষ্যের বা অর্থের মধ্যে বিরোধের বিষয়ে আলোচনা করেও আমরা একই সিদ্ধান্তে পৌছই। পরমতত্ত্বে সমস্ত ভাবই বাস্তবে পরিণত হতে বাধা। কিন্তু দৃশ্যমান জগতে কামনার বিভিন্ন বিষয়ের মধ্যে বিরোধ আছে। সুতরাং বাখ সংযোগ দার। সেগুলোর সমন্বয় সাধন অসম্ভব। পরমতত্ত্বত সময়য়ের জন্য সেগুলোর শোধন দক্কাব। আমরা সেইজন্য একই সঙ্গে তুই বিপরীত মন্তব। করতে পাব। ১. এই অর্থগলোর প্রত্যেকটাই ইফ্ট এবং ২. এই অর্থগুলোব কোনোটাই হিত নয়। এইসব কামনার বস্তুর মধ্যে সেইসব বিষয়ও আছে যেগুলোকে আমরা প্রকৃত অশুভ বা অধর্ম বলেচি। (সপ্তবিংশ অধ্যায় দ্রন্টব্য) ধর্ম বা ইন্ট কি জেনেও জ্ঞানত অধর্ম বা হুদ্ধর্ম আচরণ করা যায়; তার জন্যও চরম উদ্দেশ্য ব্যাহত হতে পারে না। এরকম ব্যাপারও চরম উদ্দেশ্য সম্পাদনের কাজে সহায়ক হয়ে ওঠে। অজ্ঞানের বশবর্তী বা দৌর্বল্যের বশবর্তী যে দোষযুক্ত কর্ম করা যায় সেটা ও হচ্ছে শেষ পর্যন্ত পর্মকল্যাণ সম্পাদনের অনুকূল। সত্য ও ভ্রান্তির মধ্যে যে সম্বন্ধ, ইন্ট ও অনিষ্টের মধ্যেও সেই একই সম্বন্ধ। শেষ পর্যন্ত শুভ ও অশুভের মধ্যে কোনো চরম বিরোধ নেই, তবে দৃশ্যমান জগতে এই তুইএর বিবোধ অতি স্পত্ত ও প্রতাক্ষ। ভ্রান্তি ও অশুভ তুটোই প্রতাক্ষ তথ্য এবং চুটোবই তাবতমা আছে। এবং বিচার্ঘ বিষয়টার কত-খানি চরম অর্থ বা বাস্তবতা আছে তা নির্ভর করে তার ইউত্তের তারতমোর ওপর। তবে কোনো ইউই শেষ পর্যন্ত সম্পূর্ণ নিজরূপে বাস্তব হতে পারে না। অর্থ ও অনর্থ, শুভ ও অশুভ হচ্ছে আপেক্ষিক সত্যমাত্র। আমরা হয়তো এখন আশা করতে পারি যে আমাদের মত আমরা প্রতিষ্ঠা করতে পেরেছি।

কিন্ত এইসব বিষয়ে আধুনিক চিন্তাধারা এত ঘোলাটে যে আমি বিচারটি আরে। বিন্তারিতরূপে করা ভালো মনে করি। কল্যাণের একটা সৃক্ষতর অর্থ আছে। সেই দিক থেকে কল্যাণকে বিচার করা হয় নি। শুভ-বৃদ্ধি বা সংবৃদ্ধি এবং শুভ ইচ্ছা বা সদিচ্ছা, এক কথায়, নৈতিকতাই হচ্ছে

নৈতিক কল্যাণ বা নৈতিক প্রকর্ষ; এবং নৈতিক বোধ এবং নৈতিক ইচ্ছা একান্ত আভান্তরিক জিনিস। আত্মার বাইরে হোক কিংবা ভিতরে হোক 😘 कम शास्त्रिहोई कथाना कनागि नग्न। कातग, कननारखत्र कना मानूयरक প্রকৃতি বা স্বভাবের দানের ওপর নির্ভর করতে হয়। এবং ফল কেমন হবে তাও প্রকৃতিদন্ত সুবিধা ও অসুবিধার উপর নির্ভব করে। অথচ কোনো মানুষকে এই নৈস্গিক দোষ ও গুণের জন্ম দায়ী করা চলে না। সুতরাং যথার্থ নৈতিকতা বা নীতিশীলতার বিচারে কর্মের সাফল্যের বিচার সম্পূর্ণ অবাস্তর: কারণ এই সাফল্য আকস্মিক এবং সাফল্য যে-সব জিনিসের দারা বছলাংশে প্রভাবিত, দে-সব জিনিসেব নৈতিক মূল্য নেই। মানুষের যে অংশটুকু একান্ত নিজম্ব বা ম্বকীয়, শুধু তাই দিয়েই তার বিচার কবা সংগত। তাব মনেব দ্বাভাবিক গঠন, তার বাহ্য পরিবেশ এগুলে। প্রকৃতির দান, তার নিজয় নয়। সুতরাং নৈতিকতাও যা, শুভবুদ্ধি এবং শুভ ইচ্ছাও তাই। সংভাবের প্রতি ইচ্ছার নাম সদিচ্ছা। এবং সদিচ্ছা এবং সংবৃদ্ধি ও নৈতিকতা হচ্ছে এক জিনিস। যে মানুষ শুভতম সম্বন্ধে তাব নিজ ধারণা-অনুযায়ী কর্ম কবতে চেন্টা করে, এই মত-অনুযায়ী সেই নীতিপরায়ণ। যে বিষয়কে সে শ্রেষ্ঠ বা প্রমকল্যাণ বলে মনে কবে সেটা যদি বাস্তবিকত শ্রেষ্ঠ বা প্ৰম কল্যাণ নাহয় নৈতিক বিচাবে তাতে যায় আসে না। এবং তার ইচ্ছা দাবা কৃতকর্মে সে যদি সিদ্ধিলাভ কবতে অসমর্থ হয় তাতেও কিছু হয না। তাব ইচ্ছা বা চেফাটাই নৈতিক বিচারের একমাত্র জিনিস। এই দিক থেকে দেখলে মনে হয় যে বিভিন্ন যুগেব নৈতিক মূল্য বিচাব কৰা অসম্ভব। এমন-কি এক ব্যক্তি কিংবা এক যুগেব নৈতিকতা খন্য ব্যক্তি বা অন্যযুগের নৈতিক তার চেয়ে উচ্চন্তবেব এইবকম কথার কোনো নির্দিষ্ট অর্থ থাকা সুকঠিন। কারণ কেবলমাত্র সদিচ্ছার ঐকান্তিকতাটুকুও এখানে বিচার্য। পাপ পুণ্য ও নৈতিক দায়িত্ব সমস্তই ইচ্ছার নৈতিকতা বা অনৈতিকতার উপর নির্ভরশীল। এবং আক্সার অমবত্বেব যুক্তিকে হয়তো এই মতের উপর দাঁড় করানো যায়।

নৈতি কতা সম্বন্ধে এইরকম ধাবণা অত্যন্ত স্বাভাবিক। এ বিষয়ে কোনো সন্দেহের অবকাশ নেই যে কোনে। মানুষের নৈতিক বিচার করতে গেলে তার মনোগত ইচ্ছার নৈতিকভাই বিচার করা উচিত। এইরক্ম সভ প্রহণের ফলে যদি কল্যাণের ধারণা বাধিত হয় কিংবা অন্যবিধ অবংগতির উদ্ভব হয়, তা হলে এই ব্যাপার আমাদের বক্তব্যেরই সমর্থন করবে। এই-বকম পরিণতি দ্বারা প্রমাণিত হবে যে শেষ পর্যন্ত কল্যাণ হচ্ছে একটা ব্যবহারিক তত্ত্ব। এও বলতে পারি যে বর্তমান মতের অসংগতি দেখে আমবা সুখী হয়েছি। এই মতের একটা চবমপন্থী রূপ আছে। সেই চরমপন্থী মতে কল্যাণেব অন্তর্গত অন্তিত্বনপী উপাদানটাকে নৈতিক দৃষ্টিতে সম্পূর্ণ অস্বীকার কবা হয়। আমাদেব বর্তমান মতটা তত চবমপন্থী না হলেও তার মধ্যেও একই প্রকাব অসংগতিদোষ আছে। কাবণ, ইচ্ছা কেবল ইচ্ছা হতে পাবে না, ইচ্ছাকে কিছু কর্ম কবতেই হয় এবং এই কর্ম দ্বারা তাকে বিশিষ্ট হতে হয়। অপব পক্ষে কর্মেন কপ কি হবে তা প্রকৃতিব দানেব ওপব নির্ভব করে। আমাদেব বলতে হয যে ইচ্ছাই হচ্ছে সব এবং মারা কি কর্ম কবি সেটা একেবাবে অবান্তব: নতুবা আমাদেব বলতে হয় যে ইচ্ছা সব নয় এবং ইচ্ছাব অতিবিক্ত ও অতীত অন্ত কিছুও হচ্ছে নৈতিক প্রকর্মবি অঙ্গবিশেষ।

এবাব পাপ ও পুণা বা কর্মফলেব বিষয় ত্-এক কথা বলব। সাধারণত কর্মফল বলতে আমব। বুঝি যে সুকৃতি এবং তৃত্বতিব জন্তা পৃথক পৃথক ফল আছে: যেমন পুণা বাসকৃতিব ফল সুখ এবং পাণ বা তৃত্বতিব ফল তৃংখ। কিন্তু এই পাবণা অসংগতিপূর্ণ। কাবণ সাধু তা এবং সুথেব মধ্যে সংযোগসম্বন্ধ যদি অপবিহার্য হয়, তা হলে সাধুতাব সংজ্ঞা এমন কবা উচিত যে সুখও তার অক্ষবলে বিবেচিত হয়। এবং অপব পক্ষে এই ত্রেমব মধ্যে সংযোগ যদি নিতান্ত বাহ্ বা আকল্মিক হয় তা হলে সাধুতার জন্য সুখলাত না কবলে নৈতিক বোধ পীডিত হবে কেন শ সূত্রাং হয় আমাদের নৈতিক ফলের ধারণা বদলাতে হয়: নতুবা কল্যাণ-বিষয়ক এই চবমদশী মতটাকে জ্যাগ করতে হয়। এবার এই চরমপন্থী ইচ্ছাত্মক ধারণার অন্তর্নিছিত অসংগতিগুলোর দিকে দৃষ্টি দেওয়া যাক।

লৌকিক নীতির সঙ্গে এই চরমপন্থী মতের সম্পূর্ণ বিরোধ। দৈনন্দিন জীবনে আমরা যা-কিছু বাঞ্চনীয় মনে করি তাকেই প্রশংসা বা শ্রদ্ধা করি। বিদ্ধ, রূপ, বল, আবোগা এবং সৌভাগ্য এবং আরো অনেক কিছু আমরা কামনা করি ও প্রদ্ধা করি। এ স্বার বাডা, সমন্ত মানুষী উৎকর্ষের অভিরিক্তও কিছুকে যেন আমর। কামনা করি ও প্রশংসা করি। কিছু এইসব প্রদা ও অপ্রদার কিংবা প্রশংসা বা নিন্দাব নৈতিক বিচার করতে বোধ হয় আমাদের বাধে। সূত্রাং সেইসব উৎকর্ষের বিষয় আলোচনা করা যাক যেগুলোকে নৈতিক দৃষ্টিতে উৎকর্ম বলা চলে। যে-সব সাধারণ নৈতিক গুণ দিয়ে ব্যক্তির সচ্চরিত্রতার বিচার কবা হয়, সেগুলোর বিষয়ে ভাবা যাক। এইসব গুণ অনেকাংশে প্রকৃতিদন্ত ম্বভাব ও শিক্ষা ও দীক্ষার ওপর নির্ভব করে। সেগুলোকে ব্যক্তির ম্বকীয় ইচ্ছার দান বলা যায় না। কিছু তাই বলে সেগুলো নৈতিক বিচারে একান্ত অবান্তর. এবকম সিদ্ধান্তকে অত্যন্ত উদ্ভট বলেই মনে হয়। এবং দৈনন্দিন জীবনেব বিশ্বাসগুলোর সঙ্গে এই সিদ্ধান্তর কোনো সাদৃশ্য নেই।

ভা ছাড়া, এই মতকে পরীক্ষা করলে দেখা যায় শেষ পর্যন্ত তাব তাৎপর্য শৃন্ততা মাত্র। এই মত-অনুযায়ী মানুষের ইচ্ছা থেকে যা আগত একমাত্র তার দারাই তাব মূল্য নির্ধাবণ করা হয়। এবং এই বলার অর্থও যা শূন্য দিয়ে নৈতিক বিচার কর। হয় বলাও তাই। কারণ ইচ্ছাক্রিয়ার ফলক্রপে যা উদ্ভূত হয় তার মধ্যে কিছুই ইচ্ছার থেকে প্রাপ্ত নয়, তাব সব-কিছুই প্রাকৃতিক দান। এই ইচ্ছাফলটির উৎপত্তি, পরিণতি ও সমাপ্তি সবই নৈস্গিক উপাদানের দ্বাবা নির্দিষ্ট। নৈতিক মানুষ সর্বশক্তিমান ও সর্বজ্ঞ নয়; অথচ নিজ জ্ঞান-অনুসারে শুধুমাত্র কর্ম কবার ইচ্ছাকে নৈতিকতার পবাকাষ্ঠা বিবেচনা কর। হচ্ছে। কিন্তু প্রশ্ন ওঠে কর্ম কি ক'বে করে সে । তার আধি ও ব্যাধি হচ্ছে তার কর্মের অন্তরায়। তাকে প্রয়াস করতে হলেও প্রাকৃতিক দানের ওপর নির্ভর করতে হয়। কেবলমাত্র ইচ্ছাব দাবা কর্ম করা মনোবিদ্যা-অনুসারে অসম্ভব। ধরুন, গুজন বাক্তির কর্মের নৈতিক বিচার করা হচ্ছে। তাব মধ্যে একজন শরীর ও মনের সম্পূদ প্রকৃতির কাছ থেকে প্রচুর পেয়েছে এবং অপর জনের ক্ষেত্রে প্রকৃতি কৃপণ। এইস্থলে যদি স্বভাব-প্রদত্ত দোষ-গুণকে একেবারে উপেক্ষা করি তা হলে কি বিচার সংগত হবে ? অথচ বিচার্য মত যদি সত্য হয় তা হলে এগুলোকে একান্ত অবান্তর বিবেচনা করতে হয়। কারণ, নৈতিকতার মর্মকথা হচ্ছে স্বকীয় জ্ঞান-অনুষায়ী সংকল্প। ফলে, নৈতিক বিচার হয়ে পড়ে অসম্ভব; অভথা ইচ্ছা- অতিরিক্ত বাহ্য জিনিসেরও নৈতিক মূল্য স্বীকার করতে হয়। নৈতিক বোধের ক্ষেত্রেও কম অসুবিধা হয় না। শিক্ষা ও ম্বভাবের অপেক্ষাকৃত উৎকর্ষের জন্য একজনের নৈতিক বোধ আর-একজনের চেয়ে উচ্চতর হতে পারে। এবং কারো পক্ষে সবসময়ে পরম কল।।। পের জ্ঞান থাকা সম্ভব নয়। কিন্তু আমাদের বলতে হয় যে এইসব তথ্য নৈতিক বিচারে অবান্তর। আগ্রে দেখলাম কে কি করে সেটা অবান্তর। এখন দেখছি কে কি জানে সেটাও অবান্তর হয়ে পডছে। এক কথায় শুভ ও অশুভের পার্থকাটাই যেন বিলুপ্ত হয়ে যাচেছ। এখানে নৈতিক দ্বন্দ্বের গভীরতা দিয়ে নৈতিকতাকে বাঁচাবার চেষ্টাও বার্থ ২তে বাধ্য। কারণ হচ্ছে ছটো। প্রথমত দ্বন্দ্রের তীব্রতা বা গভীরতা নির্ভর করে বাছ উপাদানের ওপর। দ্বিতীয়ত এই কল্পনা করতে হয় যে হিত মানে হচ্ছে হিতের জন্য মানুষের মনেব এক প্রকার আভ্যন্তরিক সংগ্রাম ব। इन्छ। ব্যক্তিবিশেষের নৈতিক উৎকর্ষ-বোধের জন্য তা হলে দরকার হয়ে পড়ে খানিকটা নৈতিক অপকর্ষ। কারণ এই নৈতিক দোষ না থাকলে দ্বন্দ্ব হতে পারে না। প্রথমে আমরা এই ভেবেছিলাম যে মানুষ তার সামর্থ্য-অনুযায়ী যা করতে পারে তার দারাই তার সাধুতার বিচার হয়। এখন দেখতে পাচ্ছি প্রত্যেকেই যা করতে পারে তাই করে এবং যা করে কেবল তাই করতে পাবে। অর্থাৎ মানুষের সকল কর্ম ও সকল ইচ্ছা প্রকৃতির প্রভাবে কলুষিত। সুতরাং কোনো মানসিক কর্ম বা ইচ্ছার নৈতিক মূল্য নেই। সোজা কথায়, হিত ও অহিতের মধ্যে প্রভেদ কববার কোনো উপায নেই।

কিন্তু আপত্তি উঠতে পারে যে আমাদের পূর্ববর্ণিত সিদ্ধান্তটা হচ্ছে আন্ত ।
কল্যাণের উপাদানগুলো হয়তো বাইবে থেকে পাওয়া : কিন্তু তথাপি ইচ্ছার
বাসংকল্পের আগ্রহ ব্যতীত সেগুলো গৃহাত হতে পাবে না। এই আগ্রহের বশবর্তী হয়ে জীববিশেষ প্রকৃতি থেকে পাওয়া কাঁচা মালকে কল্যাণের রূপে বা
আকারে আকারিত করে। এইভাবে কল্পশা করাতেও অবস্থার কোনো উন্নতি
হয় না। কারণ, আমাদের স্বীকার করতেই হয় যে মনোহত্তির তাৎকালিক
অবস্থার উপর ইচ্ছার ক্রিয়া নির্ভর করে। স্বতন্ত্র ও শুদ্ধ রূপ-দান-ক্রিয়া বলে
কিছু নেই। রূপ দিতে গেলে যে জিনিসটার রূপ দেওয়া হচ্ছে তার দ্বারা
বিশেষ করে প্রভাবিত হতে হয়। আকৃতির সূচনা ও বিকাশ হুইই হচ্ছে

প্রকৃতির স্থারা নির্দিষ্ট। তা ছাড়া যদি আকারিত উপাদানকে উপেকা করে তথু আকারগত বিচার করা হয় তা হলে শুভ ও অশুভের মধ্যে প্রভেদ থাকে কি করে । সার কথা এই যে, রূপ-দান-ক্রিয়া বা আগ্রহের সূচনার জন্ত বাহ্য উপাদানের প্রয়োজন এবং প্রদন্ত বা প্রাপ্ত উপাদানের উপরই আকার-দান-ক্রিয়ার বৈশিষ্ট্য নির্ভর করে। সূত্রাং যেসব উপাদানের নৈতিক মূল্য নেই সেসবের দ্বারাই ইচ্ছার নৈতিকভার মাপ করতে হয়।

অবস্তুক দ্বপ বা আকার এক প্রকার 🖣 ন্যতা মাত্র। সুতরাং বস্তু থেকে স্বতন্ত্রপে যে আকার তাকে বা শুদ্ধ আকারকে নৈতিকতা বলা যায় না। বড়ো জোর ইচ্ছার আকারকে সেই-ক্ষেত্রে নৈতিক বলা যেতে পারে যে-ক্ষেত্রে হঠাৎ কোনো এক ইচ্ছার আকারের অনুযায়ী উপাদানটি এমনি এনে জোটে এবং ভালো লেগে যায়। কিন্তু নৈতিকতাকে এই অর্থে গ্রহণ করলে শেটা একরকম খামখেয়ালিপনায় পরিণত হয়। নৈতিকতা যেন একরকম বস্তুহীন আত্ম-অনুমোদন মাত্র কিংবা এটা যেন আমার নিছক ভালো-লাগা-না-লাগার ব্যাপাব। এই অবস্থায় বিভিত কর্মের সংজ্ঞা হয়ে দাঁড়ায় সেটা এমন একটা কর্ম যার সম্বন্ধে আমি মনে করি যে সেটার কর্তা হচ্ছি আমি নেহাৎ ঘটনা ক্ৰমে কিংবা এমন একটা কৰ্ম যেটা হঠাৎ আমাৰ ভালো লেগে পেছে। নৈতিক হাব এই সংজ্ঞা অগ্রাহ্য। এইবরুম নৈতিক ভা শৃত্যু আশ্বন ন্তরিতা ও শুষ্ক আত্মপ্রসাদ ছাডা আব কিছুই নয়। চিত্তের কোনে, ক্ষণিক আবেগ কিংবা সংসাগত কোনো বাসনায় স্ফীত হয়ে শুভেব এই বিকৃত রূপ আমরা দর্শন করি। এই ক্ষেত্রে যা শুভ বলে প্রতিভাত হয় তা শুধু অপকর্ম নয় তার মধে। কপটতাদোষও থাকতে পাবে। কিন্তু যা নিকৃষ্ট ভার মধ্যে অস্তত কোনো কপটতা নেই: কারণ তার মধ্যে আজু-সমর্থন নেই এবং রখা আত্মপ্রদাদ ও আত্মস্তরিত। তার কাছে নিন্দার্হ। সুতরাং আমরা দ্বীকার করতে বাধ্য হই যে শুদ্ধ আগ্লা বা কেবল আত্মিক ক্রিয়া হচ্ছে একে-বারে মূলাহীন। এই সিদ্ধান্ত শ্বীকার করবাব সঙ্গে সঙ্গেই আমরা মেনে নিতে বাধ্য যে,যে-কল্যাণবা যে-উত্তমতার উপর আস্থার মূল্য অনেকাংশে নির্ভরশীল শেটা হচ্ছে আত্মার বহির্ভ্ত। ফলে, আকারসর্বয় নৈতিকভার ধারণা পরি-<u>আ</u>গ করতে হয়। আমরা শেষ পর্যস্ত যে মত গ্রহণ করি তা এই যে, উৎকর্ষ অপকর্ষ সম্পূর্ণরূপে আত্মার ক্রিয়ার ব্যাপার নয়; নৈতিকতা ভর্

নৈতিকভার ব্যাপার নয়; নৈতিকভার প্রতি উদাসীন হওয়াই হছে আমাদের নৈতিক কর্তব্য।

নীতিমান না হওয়াই আমাদের নৈতিক কর্তন্য এই উক্তির মধ্যে কেমন যেন একটা অসত্যাভাস আছে। কিন্তু এই উক্তির অন্তর্নিহিত তত্ত্বিই আমরা এই পর্যন্ত ব্যাখ্যা করতে চেন্টা করছি। বিশ্বের যে-কোনো এক দিকের পার্থকোর ওপব প্রাধান্য দিতে গেলে সেই দিককে অতিক্রম করে এক উচ্চতর সন্তাকে শ্বীকার করতে হয়। অস্তান্য সর্ববিধ আপাতশ্বীকৃত ও ব্যবহাবিক বা অবভাসিত সন্তার মতন কল্যাণের অন্তর্নিহিত সন্তাবনাকে পরিপূর্ণতা দিতে গেলেও কল্যাণ উচ্চতর তত্ত্বের মধ্যে লয় পায়। অপচ এই সন্তাবনাকে অগ্রাহ্য করে কল্যাণকে অপরিণত রাখা চলে না। সূত্রাং নৈতিকতা-বিকাশের বিভিন্ন শুবকে এক উচ্চতর সন্তার অন্তর্ভুক্ত অংশব্ধপে ধারণা করা ছাডা অন্ত কোনো উপায আমাদের নেই। অর্থাৎ নৈতিক আচবণের লক্ষ্য হচ্ছে অতিনৈতিক আব-কিছু। এবার আমাদের নীতিবোধ চরিতার্থতার জন্য কি কি প্রয়োজন সেই বিষয়ে আলোচনা করা যাক।

আমাদেব নীতিবোধ প্রথমে চায় নৈতিকতা ও কল্যাণের মধ্যে যে বিচ্ছেদ বা ব্যব্ধন আছে তাব অবসান। আমবা দেখি যে রূপ, বল, সৌভাগ্য প্রভৃতি স্ববিধ মানবীয় উৎকর্ষকেই আমবা নিঃসংশয়ে ইট্ট বা শুভ বলে মনে কবি। আমবা এইসব প্রাকৃতিক দানকে কামনা করি না কিংবা সেগুলোর গুণকীর্তন কবি না এইব শ্ম মনে করা জলস আজ-প্রবঞ্চনা মাত্র। এটা শেষ পর্যন্ত একটা নৈতিক সংস্কার যে আমরা সুন্দরকে সং মনে করি। কাবণ, শুধু তথাক্ষিত নৈতিক আচরণকৈ সাধুতা বা সচ্চবিত্রতা বলতে অনেক অসুবিধা। আমরা খাগে লক্ষ্য করেছি যে সাধুতার এই সংকীর্ণ সংজ্ঞা দিতে গোলে সাধুতার কোনো অর্থই হয় না। কারণ যে উৎকর্ষ কেবলমাত্র আভ্যন্তবিক সেরকম উৎকর্ষের অন্তিত্ব নেই। ইয় আমাদের স্বীকার করতে হয় যে প্রাকৃতিক উৎকর্ষগুলো শুভ, নতুবা বলতে হয় নৈতিক জীবন অসম্ভব। সূত্রাং নৈতিক গুণগুলো কায়িক ও মানসিক বা আধ্যাম্বিক এই গৃইরকমই হতে পারে। এবং গৃই শ্রেণীব নৈতিক গুণের তারতমাও আছে। কোনো নৈতিক গুণ বেশি বা কম কায়িক, আবার কোনো গুণ কম বা বেশি

শাভান্তরিক। সূতরাং নৈতিকতা বা নীতিপ্রিয়তা হচ্ছে একপ্রকার বিশেষ প্রকর্ষ বা উত্তমতা। বছবিধ উৎকর্ষের মধ্যে একবিধ উৎকর্ষ হওয়ার জন্য নৈতিক গুণকে অন্য সবরকম প্রকর্ষের সমষ্টিও বলা যায় না কিংবা অন্য সবরকম প্রকর্ষের থেকে সম্পূর্ণ পৃথক ও স্বতন্ত্রও বলা চলে না। স্বতন্ত্র ও শুদ্ধ নৈতিকতা হচ্ছে অবান্তব। কারণ যেসব বিষয় স্বাভাবিকত ইন্ট বা উত্তম সে-সবের সঙ্গে নৈতিক আচরণের সম্বন্ধ হচ্ছে অত্যন্ত ঘনিষ্ঠ। সূতরাং কর্তবাপরায়ণতা বা নৈতিক রন্তিও হন্দী একপ্রকার প্রাকৃতিক দান। শরীরগত নৈতিক গুণগুলোকে অস্বীকাব কবলে কোনো নৈতিক গুণগুলোকে অস্বীকাব কবলে কোনো নৈতিক গুণগুলোকে বিষয় বা উৎকর্ষকেই শুভ বা কল্যাণ বলে মেনে নেওয়ার উপরই নৈতিক জীবনের ভিত্তি প্রতিষ্ঠিত। নৈতিকতাকে কল্যাণ থেকে বিভক্ত করলে নৈতিক জীবনই অসম্ভব হয়ে ওঠে।

সুতরাং আমাদেব নৈতিক বোধ বলে যে সববকম মানবীয় প্রকর্ষকেই অরুত্রিম শুভ বা হিত বলে বিবেচনা করা উচিত। এই বোধ আবো বলে যে আন্তৰ জীবনকে এক উচ্চ স্থান দেওয়া উচিত। আমাদেব নৈতিক বোধ চরিতার্থতার জন্য এও দরকার যে সর্বত্রই যেন শুভেব বা কল্যাণেব জয় হয়। প্রত্যেক জীবেরই অন্তর্গত দোষ ও অসংগতি যেন চলে গিয়ে সে পরম-সমন্বয়-লাভে সমর্থ হয়। এবং সমস্ত প্রকার অমঙ্গল ও অনর্থের প্রণাশে প্রম কল্যাণ যেন প্রতিষ্ঠিত হয়। এ ছাড়া নৈতিক জীবনের জন্ম আবো একটা জিনিস দরকার। ভুভ বা শ্রেমের প্রতিষ্ঠার জন্ত একটা বিরোধ বা বাধার সব সময়েই অত্যন্ত আবশ্যক। সুতরাং নৈতিক জীবন থাকতে হলে অনর্থ বা অশুভের একেবারে চলে গেলে চলে ন। সুতরাং আত্মত্যাগ ও আত্মপ্রতিষ্ঠার প্রবৃত্তিকে আবার শ্বীকার কবে নিতে হয়। এই চুই প্রবৃত্তিকে প্রাধান্ত দিলে চলে না; কিছু আবার সে হুটো প্রবৃত্তিকে কিছুটা বৈশিষ্ট্য রক্ষা করে কাজ করতে দিতে হয়। তার মানে নৈতিক জীবনযাপন করবার জ্বন্স তার বিভিন্ন উপাদানগুলোর মধ্যে যে ঐক্য দরকার সেই ঐক্য অসাধ্য। এর ফলে নৈতিক জীবনের দ্বন্দ্ব থেকে মুক্তি পাবার আকাজ্ঞায় আমরা উন্নততর কল্যাণের व्यक्तिरा बजी रहे। निजिक नाथना, धर्म-नाथना वा छत्रवर-नाथनाञ्च পরিণত হয়। (এখানে ধর্ম শব্দকে তার শ্রেষ্ঠ অর্থে নিয়েছি। ধর্ম শব্দকে এখানে এক পরম, উৎকৃষ্ট, পরিপূর্ণ ও কলাাণতম বস্তুর প্রতি আতাস্তিক অমুরক্তি ও ভক্তির অর্থে বাবহার কর। হয়েছে।)

আমি এমন কথা বলতে চাইছি না যে ভগবং-সাধনার দ্বারা সমস্ত সমস্তার সমাধান হয়ে যায়। কারণ, ধর্ম-সাধনা একটা কর্মবিশেষ এবং সেই-জন্য এই সাধনার মধ্যেও চবমকল্যাণেব ভাব বা ধারণাটা আগেকার মতোই বলবতী থাকে। কিন্তু ভাবটাব মধ্যে রয়েছে অমীমাংসিত এক অসংগতি। ধর্মসাধনা দ্বারাও পরিপূর্ণ ঐক্য লাভ করা যায় না। এই সাধনাতেও বিভিন্ন বিরোধী ভাবের মধে। আমরা অনববত আপস করতে বাধ্য হই এবং সেগুলোর মধ্যে সতত স্থান-পরিবর্তন কবি। এবার দেখা যাক নগ্য নৈতি-কতার চেয়ে ধর্ম-সাধনাকে উন্নত্তব অবস্থা কেন বলা হয়।

ধর্ম-সাধনার মূলকথাই এই যে সবকিচুই হচ্ছে এক প্রমস্ভার ইচ্ছার পরিপূর্ণ প্রকাশ। সেইজন্য সবই শুভ বা মঙ্গলকর। অসম্পূর্ণ, দোষযুক্ত এবং অনিষ্টকর স্বকিছু, এমন-কি অনর্থকারী জীবের ত্রুষ্ট ইচ্ছাও, পরম অভি-প্রায়েব সহায়ক এবং পরম উদ্দেশ্যকে সিদ্ধ করে। সেইজন্ত ইন্ট এবং অনিষ্ট, তুইই হচ্ছে শেষ পর্যন্ত কল্যাণপ্রদ, থেমন সত্য ও মিথ্যা তুইই হচ্ছে শেষ পর্যন্ত সত্য। তুটোই শুভ, কিন্তু সমান-মাত্রায শুভ নয়। যেটা অনিষ্ট তার শোধন অবশ্যন্তাবী এবং তার শোধন মানে তার বিনাশ। যেটা ইউ বা হিড সেটা বিভিন্ন মাত্রায় নিজ বৈশিষ্টা বন্ধা করে টিকে থাকে। সভ্যের মতো কল্যাণও পরিপূরণের পর পরমতত্ত্বে মধ্যে বেঁচে থাকে। পরমতত্ত্ব থেকে কল্যাণ একেবারে বিতাডিত বা বহিষ্কৃত হয় না। কল্যাণের মাত্রা-বিচার করতে গেলে আপাতশ্বীকৃত ও ব্যবহারিক সন্তার ব্যাপ্তি ও গাঢ়তার ছুই দিক এবং সেই চুই দিকের চরম অভেদের কথা আবার স্মরণ করতে হয়। ভগবং-সাধনার দ্বারা সসীম জীব পরমসার্থকতা বা পরমসিদ্ধি লাভ করে এবং এই সাধনার দ্বারা ব্যাপ্তিও গাঢ়তা এই ছুই দিকের বিভেদ চলে যায়। কারণ, ধর্ম-সাধনায় সসীম জীব নিজেকে পরমোৎকৃষ্ট, পূর্ণ সন্তার অপরিত্যাজ্য অংশব্ধণে দেখে এবং পরমসার্থকতা লাভ করে এবং অনুভব করে যে দে পরম-সিদ্ধি পেয়েছে। সসীম জীব যখন নিজেকে চরম সার্থক বলে অফুভব করে তখনকার অনুভবের বিল্লেষণ করলে হুটো জিনিস পাওয়া যায়। প্রথমত তার মধ্যে পাওয় যায় একটা গভীর বিশ্বাস যে তার সর্ববিধ অকল্যাণ পরা- কৃত হয়েছে এবং তার যথার্থ কল্যাণ বিহিত হয়েছে। দ্বিতীয়ত পাওয়া যায় তার মধ্যে পরমোৎকর্ষের সঙ্গে ঐকান্তিক ও অভিন্ন জ্ঞানগত ও ইচ্ছাগত সংযোগ। অন্যান্য জীব সম্বন্ধে তার ধারণা হচ্ছে এই যে তাদের জীবনও এইভাবে পরম সার্থক। সসীম জীব যথন নিজেকে সামগ্রিক সমন্বয়ের অংশরূপে জ্ঞানতে পারে তথন সে তাব নিজের পরিপূর্ণতার জ্ঞান লাভ করে। কারণ, সমগ্রকে বিভিন্ন সসীম জীবের চেতনাব মধ্যেই সম্পূর্ণত। লাভ কবতে হয়। সসীম জীবের পরম সার্থকতার বোধও নিঃসন্দেহে একপ্রকার পাওয়া জিনিস। কিন্তু এই অম্বা সম্পদেব দাতার বাইরে কোনো পৃথক গ্রহীতা নেই। পৃথক গ্রহীতার ধারণা মিথা।

অপব পক্ষে কল্যাণেব অতীতে চলে গেলে ধর্ম-সাধনা হয় অসম্ভব।
সম্পূর্ণতালাভ করতে হলে সং জীবনযাপন করতে হয় এবং ইচ্ছাকে প্রম শ্রেমের অভিমুখে পরিচালিত করতে হয়। প্রমশ্রেমোলাভেব কামনা যতক্ষণ সিদ্ধ না হয় ততক্ষণ ক্রটিব বোধ তীক্ষরপে বিজ্ঞমান থাকে। এবং সঙ্গে সঙ্গে এই বোধও থাকে যে পরমার্থলাভেব দ্বারা সমস্ত ক্রটি ও গ্লানির অবসান হতে বাধ্য। এইজন্মই আত্মাব প্রম-সার্থকতা সম্বন্ধে নিশ্চিত জ্ঞান. স্বকীয় ক্রটি, অসম্পূর্ণতা ও অপকর্ষেব প্রতি আমাদের এত নিম্ককণ করে তোলে। নিজের চরম পরিণতি সুনিশ্চিত জেনেও আমবা সম্পূর্ণ দোষহীন হওয়ার জন্ম ক্লান্তিহীন সংগ্লাম করে যাই। ধর্মজীবনের মধ্যে নৈতিক আবেশ ও প্রসাসের দিকটা অপ্রধান হলেও বেশ সক্রিয়।

সংক্রেপে তা হলে আমবা বলতে পাবি যে নীতিমান না হওয়াই আমাদের নৈতিক কর্তব্য, এই বাকোর দ্বারা আমনা বলতে চাই যে আমাদের ঈশ্বর-বিশ্বাসী বা ভগবৎ-প্রায়ণ হওয়া কর্তব্য। সর্ববিধ মানবীয় প্রকর্ষই হচ্ছে শুভ। কারণ সমস্ত উৎকর্ষই পরম-ইচ্ছাব বাস্তবতাব প্রকাশ। একমাত্র অনর্থকে স্বরূপে মঙ্গল বলা চলে না। সমগ্রেব মধ্যে অনর্থেব স্থান আছে, তবে অনর্থরূপে নয়। অনর্থপ্র সমগ্রেব কল্যাণসাধনে সাহায্য করে, তবে অন্যার্কাপে। এক অর্থে, অশুভত্তের কোনো তারতম্য নেই; কিছু অন্য অর্থে যা অশুভ তার তারতম্য আছে। ধর্ম-সাধনাতেও এইরূপে বিভিন্ন কল্যাণের মধ্যে পরিমাণগত প্রভেদ ও তারতম্য স্বীকৃত হয়। প্রত্যোক সং ব্যক্তিই এক অর্থে সম্পূর্ণতার প্রকাশ। অন্য দিক থেকে যে ব্যক্তি যভ অধিক উৎকর্ষ

সাধন করতে পারে এবং যত গভীরতার সঙ্গে তার ইচ্ছাকে পরম সার্থকতা-মুখী কলাণের সঙ্গে যুক্ত করতে পারে সে তত অধিক সাধ্।

ধর্ম-সাধনাতে কল।াণের অন্তর্নিহিত দ্বন্দ্বীভূত হয় এই মতের একটা সংক্ষিপ্ত ও অসম্পূর্ণ বর্ণনা আমি উপরে দিয়েছি। এবার এই মতের যাথার্থ্য বিচার করা যাক। আপাতদৃষ্টিতে মনে হয় ধর্ম-সাধনা যেন জীবনের সমস্ত অংশের মধ্যে একটা সমন্বয় সাধিত করেছে: ধর্মের সামগ্রিক প্রভাবে জীবনের প্রত্যেক দিক যেন প্রভাবিত হয়েছে মনে হয়। কিন্তু শেষ পর্যন্ত বিরোধ থেকেই যায় এই কথা আমাদের স্বীকাব কবতে হয। কানণ ধর্ম যে-সমগ্রতা দান করে তাকে যদি তথনো শুভ বলে মনে হয় তা হলে সমন্বয়লাভ কবা অসম্ভব; অপব পক্ষে ধর্মের সাধনার দ্বারা যদি আমবা শুভকে অতিক্রম করি তা হলে ধর্ম-সাধনারও অবসান হয়। বিবোধটা এইখানে যে, ভগবৎ-সাধনাব সমগ্রতাকে একই সঙ্গে পরমসার্থকতার পবিপূর্ণ রূপ এবং প্রমসার্থকতা অর্জনের উপায়-রূপে গ্রহণ করতে হয়। এবং পরিপূর্ণ কল্যাণ এবং কল্যাণলাভের সাধনা এই চুটোব কোনোটাকেই অ-পারমার্থিক বলে নিন্দিত কবা চলে না। কিছ এই ছুই দিকেব মধ্যে অন্যোন্য-বিরোধ আছে এবং উভয়ের সমশ্বয় অসম্ভব। ভগবৎ-সাধনার বিষয়কে অসম্পূর্ণ ও সদীম বলে গ্রহণ করলেও বিরোধ যায় না। কারণ সিদ্ধিলাভ করার সঙ্গে সঙ্গে সাধনার প্রয়োজন এবং অন্তিত্ব থাকে না। ভক্তির মধ্যে অসংগতি এইজন্য যে ভক্তি-সাধনার জন্য ভক্তের পৃথক অন্তিত্ব প্রয়োজন অথচ ভক্ত যতক্ষণ পৃথকরূপে থাকে ভক্তক্ষণ সিদ্ধি অসম্ভব। নরনারীর গভীর প্রেমের মধ্যেও এই অসংগতিটি ধরা পড়ে। নিজ স্বরূপ অতিক্রম করে যাওয়াই হচ্ছে সর্ববিধ প্রকর্ষের স্বাভাবিক ধর্ম। সমস্ত বকম উৎকর্ষের সন্তাই আপাতসতা ও আবভাসিক। খানিকটা আপস-নিষ্পত্তি দ্বারা সেগুলোকে শ্বীকার কবতে হয় এবং সেগুলোকে টিকে থাকতে হয় ছুই চবম-বিন্দৃব মধ্যে নিয়ত দোহল্যমান এক অবস্থায়।

ধর্ম-সাধনার বা ভগবৎ-সাধনার মূল উপাদান হচ্ছে বিশ্বাস। বিশ্বাসের কাছে বিশ্ব ও ব্যক্তি পরিপূর্ণ ও কল্যাণময়। ধর্ম-বিশ্বাস শুধু এক অপ্রমাণিত প্রকল্পে বিশ্বাস নয়; কারণ এই দিতীয় প্রকার বিশ্বাস জ্ঞানের ক্ষেত্রেও প্রয়োজন। ধর্ম-বিশ্বাস হচ্ছে কর্মমূলক এবং এক কথায় এ যেন নিজেকে এক প্রকার বিশ্বাস কর্রানো। এই বিশ্বাস কর্মমূলক হওয়ার জন্য এর মধ্যে

অবিশালের লক্ষণও সুস্পান্ত। ধর্ম-বিশ্বাসের অপ্তর্নিহিত কথা হচ্ছে এই যে, কর্ম করবার সময় ওতের বিরুদ্ধে বাধা আছে যীকার করতে হয়, কিন্তু আমরা নিশ্চিত থাকতে পারি যে কোনো বাধা নেই। এও বলা যেতে পারে বাধা বাস্তবিকত নেই বলেই আরো সাহসের সঙ্গে এই বাধা জয় করবার জন্য কর্ম করা উচিত। এইরকম একটা পরিস্থিতির মধ্যে সুস্পান্ত যতোবিরোধ বর্তমান। যে কোনো এক দিকের কথাকে চরমসত্য বলে গ্রহণ করলে অপর দিক অসত্য হয়ে ওঠে। ধর্মসাধনার ক্ষৈত্রে এই যবিরোধ সর্বত্র বিশ্বমান। নরনারীর যৌনপ্রেমের মধ্যে এইরকম যবিরোধের সুন্দর একটা দৃষ্টাস্ত পাওয়া যায়। পুরুষ হয়তো তার প্রিয়াকে সম্পূর্ণ বিশ্বাস করে এবং এই বিশ্বাস ছাড়া তার পক্ষে বাঁচাই অসম্ভব, এ-কথাও সে অমুভব করে; কিন্তু সঙ্গে সঙ্গে তার প্রিয়াকে সবসময়ে চোখে চোখে রাখার মধ্যে যে কোনো অয়াভাবিকতা আছে তা সে মনে করে না। কিংবা যখন সে তার প্রিয়াকে বা হয়তো নিজেকে আর বিশ্বাস করে না, তখন সে কেবলই বলতে চায় কিংবা কেবলই শুনতে চায়, "আমি ভালোবাসি" এই অসত্য প্রণয়কথা। ধর্মের অনুষ্ঠানের মধ্যেও এইরকম একটা আত্মছলনা ক্রিয়া করে।

এই আলোচনাটাকে বহুদ্র প্রসারিত করে নেওয়া যায়; কিন্তু মূল তত্ত্বটা প্রতিষ্ঠিত করতে পারলেই আমি যথেষ্ট মনে করব। ধর্মামুভূতিতে পরস্পর-বিরোধী ভাবগুলোর বিরোধ মীমাংসা না করে সেগুলোকে অনুভূতির ঐকার মধ্যে আমবা কোনোরকমে ধরে রাখি। এই ভাবগুলোর মধ্যে সংগতিস্থাপন করা যেমন ধর্মচিন্তা দ্বারা অসম্ভব, সেগুলোর পরিশোধন করাও ধর্মসাধনা দ্বারা অসম্ভব। সেইজন্য ধর্মতত্ত্বে এত অসংগতি এবং ধর্মবোধে এত অন্থিরতা। ধর্মতত্ত্বগুলো হয় একদেশী ও ভ্রান্ত নতুবা অর্থশৃন্য ও দ্বার্থবাঞ্জক। ধর্মসাধনাতেও হরকম বিপদের সম্মুখীন হতে হয়। ধর্মের পথ হুগম এবং তার হই দিকে আছে হুই রসাতলস্পর্শী গহরর। ধর্মসাধনায়, জীব ও জগতের অন্তর্শিহিত সংঘর্ষ বা হুংখ বড়ো হয়ে দেখা দিতে পারে। বিশ্বের অন্তর্শিহিত বিরোধগুলো বড়ো করে দেখার ফলে বিশ্বের পরিপূর্ণতা ও শান্তি চোখে পড়ে না। এবং ব্যক্তির অন্তর্শিহিত বিরোধগুলো বড়ো করে দেখার ফলে ব্যক্তির ইচ্ছা ও কল্যাণ হুটো যে স্বতন্ত্ব জিনিস এই বোধ প্রায়ই চলে যায় কিংবা সে হুটো যে স্বতন্ত্ব জিনিস এই বোধ থাকেও ধর্মসাধনা

কেবল নৈতিক আচরণে পরিণত হয়। অপর পক্ষে, ধর্মসাধনায় বিষের সমন্তব্যের বা আনন্দের দিকটা বড়ো হয়ে দেখা দিতে পারে। সমন্তব্যের ওপর সমস্ত দৃষ্টি আবদ্ধ করে রাখার ফলেও ভূগতে হয়। জীব ও জগৎ মঙ্গলে পরিপূর্ণ এবং সমস্ত ঘটনাই মঙ্গলের জন্ম ঘটে এই ধারণা বলবতী হয় এবং সেইজন্য নৈতিক আচরণের প্রয়োজন অনুভূত হয় না। ফলে ধর্মসাধনা বিকৃতরূপ ধারণ করে। কখনো কখনো সসীম বস্তুর প্রতি শ্রদ্ধা বা ভক্তির বলেও মানুষ নৈতিক বিধির উধের্ব যেতে সক্ষম হয়। এই দেখে ধর্মসাধক পথভ্রম্ভ হয়। সমগ্র বিশ্বের সমুদয় অংশ এক অর্থে হচ্ছে শুভ এবং কলা। শময়; সুতবাং কর্মের গুণাগুণ বিচার করবার দরকার কি ? সব কাজের নৈতিক মূলাই এক। ধর্মসাধক সেইজন্য ঈশ্বরীয় নৈমর্ম্যের শান্ত জগতে অলস স্থপ্ন দেখেই তার জীবন কাটিয়ে দিতে চায়। এবং কখনো যদি কোনো আকস্মিক ৰাসনার বশে তাকে কিছু কবতে হয়, সে হাতের কাছে যে কর্ম পায় তাই নির্বিচারে ভক্তির দঙ্গে করতে প্রবন্ত হয়। সেই কর্ম যত কলুষিতই হোক তাতে তার কিছু চিত্তচাঞ্চল্য হয় না। নৈতিক বাজ্যের কপটতার তুলা ধর্মরাজ্যের এই ভণ্ডামি। এখানে বিরুত ধর্মচেতনাব সম্বন্ধে কোনো আলোচনা করা নিপ্পয়োজন। ধর্মজীবনের পেছনের ব্যাপারের সঙ্গে যে मानूरखत এक पूं ७ পরিচয় আছে, সেই কখনো ন। কখনো নিশ্চয়ই বিদ্রোহী হয়ে থাকবে, এবং তার মনে সন্দেহ জেগে থাকবে যে এত কলুষ ও অপরাধের জনক যে ধর্ম সে কি কখনো মানুতে ব মঙ্গলদায়ক হতে পারে।

কিন্তু ধর্মসাধনার একান্ত প্রয়োজনীয়তা আমর। উপলব্ধি করেছি। সুতরাং এইরকম সন্দেহ টিকতে পাবে না। ধর্মের দ্বারা মানুষের ইন্টের চাইতে অনিষ্ট যদি বেশি হয়ে থাকে তা হলে বর্তমান আলোচনার কোনে। অর্থাই হয় না। আমি এই বলতে চেয়েছি যে নৈতিক গুণের মতো ধার্মিকতাও চরম সত্য নয়। ধর্মসাধনার দ্বারা পরমার্থকে পাওয়া যায় না। ধর্ম-সাধনার মধ্যে আছে প্রচুর আত্মবিরোধ। এবং ধর্মের সত্য আপাত্মীকৃত ও ব্যবহারিক মাত্র; সেইজ্ল্য নিজের সীমা অতিক্রম করা তার স্বভাব। কিন্তু ছই চরম দিকের মধ্যে ভারসামা রক্ষা করে ধর্মকে চলতে হয়। ভারসাম্যরক্ষা না করতে পারলেই ধর্মে বিকার উপস্থিত হয়। ধর্মসাধনার দ্বারা নৈতিকতার উধ্বে যাওয়া হচ্ছে আমাদের প্রধান নৈতিক কর্তব্য। তার চেয়েও বেশি

জোর দেওয়। দরকার এই সতোর ওপর যে তব্ও ধর্মসাধনার জন্য আমাদের দৈতিক জীবনযাপন করাই হচ্ছে প্রধান কর্তব্য। ধর্ম ও নৈতিকতা, এ হটো হচ্ছে কল্যাণের হুই বিভিন্ন শুরের প্রকাশ এবং কল্যাণ হচ্ছে প্রমার্থের অবভাস ও একপ্রকার ম্ব-বিরুদ্ধ অবভাস।

অন্য আর-এক দিক থেকে ধর্মের অসংগতি বিচার করা চলতে পারে। ধর্মের সাধনায় ঈশ্বর ও জীবের মধ্যে সম্বন্ধস্থাপন করতে হয়। আমরা আগেই জেনেছি যে সম্বন্ধ জিনিসটাই স্বতাবিরোধী। সম্বন্ধের জন্য ছটো স্বতন্ত্র ও সঙ্গীম পদ দরকার। অপর পক্ষে সম্বন্ধ ও সম্বন্ধপদহয় এক রহন্তর অখণ্ড সন্তাব বর্ণনা এইরূপ কল্পনা না করলে সম্বন্ধের কোনো অর্থ হয় না। এবং এই আত্মবিবোধ থেকে বক্ষা পেতে হলে সম্বন্ধাশ্রী দৃষ্টিভঙ্গিকে বর্জন করতে হয়। এই সাধারণ নিয়ম ধর্মেব ক্ষেত্রে খাটে কি না পরীক্ষা কবা যেতে পারে।

এক দিকে মানুষ হল ঈশ্ববেব বাইরে অবস্থিত এক সসীম জীব এবং এই সসীম জীব ও ঈশ্ববেব "মধ্যে সম্বন্ধ আছে"। অন্য দূিকে ঈশ্বর থেকে স্বতন্ত্র মানুষের ধারণা হচ্ছে একপ্রকার একদেশদর্শন মাত্র। ধর্মেও এই তত্ত্বের সভ্যতা স্বীরুত হয়েছে। সেইজন্য বলা হয় যে, মানুষের মঙ্গল ও বাস্তবতা ঈশ্বরের কৃপার উপব নির্ভর করে এবং যে-মানুষ ঈশ্বরকে অগ্রাহ্য করে স্বতম্ব হতে চায় সে ঈশ্বরের রোষ ডেকে আনে এবং সেই রোষদ্বারা বিনষ্ট হয়। মানুষ গুধু ঈশ্বরের দক্ষে সম্বন্ধযুক্ত হয়ে থাকে এই কথা দতা নয়। মানুষ তার অভ্যন্তরে এই বিপবীত শক্তির প্রতি আকৃষ্ট হয়। এবং এই আভ্যন্তরিক আকর্ষণের জন্মই সম্বন্ধটি সম্ভবপর হয়। ঈশ্বর হচ্ছে মানুষের উধ্বে এবং বাইরে অবস্থিত এক সঙ্গীম বস্তু। ঈশ্বরেব ইচ্ছা ও বৃদ্ধি মানুষের ইচ্ছা ও বৃদ্ধি থেকে পৃথক। সুতরাং জ্ঞাতা ও ভোক্তারূপে ঈশ্বরের ষকীয় ব্যক্তিতা আছে। কিন্তু মানুষেব সঙ্গে সম্বন্ধহীন ঈশ্বরের ধারণা হচ্ছে এক অসংগতিপূর্ণ শৃত্যতামাত্র। অথচ অপর সত্তার সঙ্গে সম্বন্ধযুক্ত ঈশ্বর হচ্ছে এক বিরোধ-জর্জর সসীম সন্তামাত্র। সুতরাং পুনরায় ঈশ্বরকে সমস্ত বাহু সম্বন্ধের অতীত কল্পনা করতে হয়। মানুষের দক্ষে আভ্যন্তরিক সংযোগের মধ্যে দিয়ে ঈশ্বরের জ্ঞান, ইচ্ছা, বাস্তবতা ও ব্যক্তিতা প্রকাশিত হয়। সুতরাং ছটো অবিভাজ্য অংশকে পৃথক পৃথক করে দেখবার কৌশলের নাম

হল ধর্ম। এক দশ্মিলিত অথগু সন্তাই বিভিন্ন প্রকারে ও ভরে মামূষ এবং ঈশ্বরের ইচ্ছা বা জ্ঞানরূপে প্রকাশিত হয়। এই অখণ্ড সম্ভা একবার স্বতই হুই বিপরীত ও পৃথক অংশে বিভক্ত হয় এবং তাদের মধ্যে একটা সম্বন্ধের উদয় হয়। কিন্তু সঙ্গে সঙ্গেই এই তুই অংশের সাময়িক পৃথকত্ব চলে যায় এবং প্রত্যেক অংশের মধ্যেই অপর অংশটিব অন্তিত্ব প্রতিষ্ঠিত ও অনুভূত হয়। ধর্মে সেজন্য হুটো জিনিস দেখতে পাওয়া যায়। ধর্ম-সাধনায় সর্বদা ছুই বিপরীত বিন্দুর মধ্যে স্থানবিনিময় করতে হয় এবং ধর্ম-তত্ত্বে বিপরীত মতের মধ্যে একটা আপসরফা করে চলতে হয়। মানুষের প্রেমই ঈশ্বরের আত্ম-প্রেম এবং মানুষের প্রেমানন্দের মধ্যেই ঈশ্বর স্বকীয় আনন্দ অনুভব কবেন এইবকম উক্তি কবতে সংকোচ হয়। অপর পক্ষে ঈশ্বর বিনা প্রেম সঞ্চারিত হতে পাবে এই উক্তি করতেও দ্বিধা हम् । এবং কোনো উক্তি না কবতে পাবাব জন্য ধর্ম-সাধক হয়ে পডেন হতবাক। জীব যথন ভীষণ শাসকরূপী ঈশ্ববেব বিরুদ্ধে বিদ্রোহ ঘোষণা কবে বৈবীরূপ ধাবণ কবে তখন সে হয় পাপী। এই বৈরিতার সম্বন্ধের জন্য পাপীব হানয়ে গভীব ঘূণার ক্ষত সৃষ্টি হয় এবং বিভিন্ন বিপরীত আবেগেব আলোডনে শাসকের অন্তরও মথিত হয়। কিন্তু তাই বলে একথা বলা একেবাবেই নির্থক যে ভগবং-চৈতন্তের মধ্যে পাপের একটা নিতান্ত প্রয়োজনীয় স্থান আছে। পাপ এই ভগবং-চৈতন্যে উত্থিত হওয়ার সঙ্গে সঙ্গেই পরাভূত হয় এইবকম ধারণাও ঈশ্বরাপবাদবিশেষ। ধর্মে প্রথমে কতগুলো সমর্থনের অযোগ্য উক্তি করা হয়। তার পরে সেগুলো থেকে বাঁচবার জন্য আবার কতগুলে। প্রত্যক্তি কবা হয়। সেওলোও সমান অসমর্থনীয়। যে-কুকুর তুজন প্রভুকে অনুসবণ করতে চেন্টা করে তার মতো অবস্থা হয় ধর্মের। সে একবাব এগোয় একবার পেছোয়। বিশ্বে ঈশ্বরের স্থান কি এই বিষয়েও যথেষ্ট অসংগতি পরিলক্ষিত হয়। আমরা বলতে পারি যে ধর্মের ঈশ্বরকে সব সময়ে তার সীমাব মধ্যে আটকিয়ে রাখা যায় না। ঈশ্বর প্রমতত্ত্বে বা পর্মার্থে পরিণত হয়। অথচ পর্মার্থ দারা ধর্মের ক্ষুধা মেটানো যায় না। ধর্মের দিক থেকে মানুষেব পক্ষে ঈশ্বর হচ্ছে এক সসীম সতা ও বিষয়। এরূপ ইশ্বরের ব্যক্তিতা থাকতে পারে নাও থাকতে পারে; সেটা ধর্মের পক্ষে जानन कथा मग्न। जथह धर्म-नाथनात উष्टब्स राष्ट्र नेयत ও जीदनत नायुका।

তাই যদি হয় তা হলে শেষ পর্যন্ত ঈশ্বরের বাইরে কিছু থাকতে পারে না। कि नित्रश्चत निक-পतिवर्जनित शाताक के श्वत निकार वना हरन ना । अवर ঈশ্বর ও জীবকে সসীম বস্তু কল্পনা করে এ-সব বিরোধের মীমাংসা অসম্ভব। বিরোধনিরসন সম্ভবপর হয় একমাত্র সম্বন্ধনাশের দ্বারাই; কিছু সম্বন্ধনাশের সঙ্গে সঙ্গে ধর্ম ও কল্যাণও অন্তর্হিত হয়। ঈশ্বরকে পরমার্থের সঙ্গে অভিন্ন কল্পনা করা যেতে পারে, কিন্তু এই ঈশ্বর ধর্মাকুভূতির ঈশ্বর নয়। ঈশ্বরকে পরমার্থ থেকে ভিন্ন কল্পনা করলে ঈশ্বর সর্বময়ের অন্তর্গত এক সাস্ত উপাদানে পরিণত হয়। ধর্মের সাধনা যে-সম্বন্ধের উপর প্রতিষ্ঠিত ধর্মের উদ্দেশ্য হচ্ছে সেই-সম্বন্ধকে বিনাশ করা। সেইজন্য ঈশ্বকে অন্বেষণ করতে গিয়ে ব্রহ্ম বা পরমতত্ত্বে উপনীত হতে হয় এবং পরমতত্ত্বে এসে জীব ও তার ধর্মের অবসান হয়। ঈশ্বর ও জীবের তুরীয় অনুভূতিতেও এই সমস্যা আবার দেখা দেয়। জীবের তুরীয় অনুভূতির মধ্যেই ঈশ্বর এবং জীবের সাযুক্তা, ঈশ্বব অনুভব করেন; কিন্তু ঈশ্বরের এই আত্মানুভূতি খুব অপরিণত হতে বাধা। কারণ জীব ও ঈশ্বরের বাহ্য সম্বন্ধ যদি বিলুপ্ত হয় তা•হলে বিষয় ও বিষয়ীর ভেদ থাকে না। অপর পক্ষে জীবেব মধ্যে যদি ঈশ্বর ও জীবের পার্থক্যের বোধ থাকে তা হলে সম্পূর্ণ সাযুজ্য হয়েছে বল। চলে কি করে ? এক কথায় অন্যবিধ কল্যাণলাভের মধ্যে যে অসংগতি আমরা লক্ষা করেছি ঈশ্বরলাভরূপী প্রমলাভের মধ্যেও সেই অসংগতি থেকে যায়। কল্যাণ বা সার্থকতার মধ্যে ভাবের দঙ্গে অন্তিত্বের সম্পূর্ণ সংগতি নেই। কিন্তু এই বাবধান পরমবস্তুর মধ্যে থাকতে পারে না। এবং পরমবস্তুর অন্তর্নিহিত কোনো একটা ধারাকে পরমবস্তু বলা যায় না। আমরা সেইজন্য বলতে পারি যে ঈশ্বর যতক্ষণ সর্বময় না হন ততক্ষণ তিনি ঈশ্বর হতে পারেন না; আবার তিনি ষেই সর্বময় হন অমনি ধর্মানুভূতির ঈশ্বর তিনি থাকেন না। ঈশ্বর হচ্ছেন পরমতত্ত্বের এক দিক মাত্র: সুতরাং ঈশ্বর পরমতত্ত্বের অবভাস-বিশেষ।

এই অধ্যায়ের অবশিষ্ট অংশে আমি কয়েকটা ভ্রান্ত ধারণা দূর করবার চেন্টা করব। প্রথমে আমি তথা সম্বন্ধে মানুষের কুসংস্কারের বিষয় বলব। এই বিষয়ে পূর্ববর্তী অধ্যায়গুলোর সিদ্ধান্তকটার পুনক্ষক্তি করব। ধর্ম যদি অবভাস হয় তা হলে ঈশ্বর ও জীব মান্বামাত্র, কারণ সেগুলো তথা নয় লৌকিক এই মত'অগ্রাফ্ন। ইন্দ্রিয়গ্রাফ্ন তথা ব্যতীত কিছুই সতা নয় এরকম বিশ্বাস হচ্ছে এক বর্বর ভ্রান্তির উপর প্রতিষ্ঠিত তা আমরা পূর্ববর্তী অধ্যায়-গুলোতে জেনেছি। একথা নিশ্চিত যে মাসুষ একমাত্র বস্তুসন্তাকেই জানে এবং অনুভব করে; অন্থ কিছু তার পক্ষে জানা বা অনুভব করা সাধ্যের অতীত। কিন্তু বস্তুসন্তাকে স্বরূপে এবং সম্পূর্ণরূপে জানা বা অনুভব করা নিতান্ত অসম্ভব। কারণ সসীম সন্তা ও জ্ঞানের সবটাই ভাব ও অন্তিত্বের পার্থক্যের অর্থাৎ অবভাবের মধ্যে সীমাবদ্ধ। সূত্রাং তথ্যকে যদি পরমবান্তব ও চরমসতা হতে হয়, সেরকম তথোর অন্তিম্ব নেই। এই অর্থে প্রমার্থমাত্র হচ্ছে এক অন্বিতীয় তথা। অপব পক্ষে তথাকে যদি সাস্ত ও ইন্দ্রিয়প্রতাক্ষ ঘটনার সঙ্গে, কিংবা এখানে এখন যে-জিনিস আছে ভার সঙ্গে সামিল করা হয় তা হলে তথ্যকে সর্বনিয় প্রকারের ও সব চেয়ে মিথা। অবভাস বলতে হয়। এবং আমাদের জীবনেব অতি তৃচ্ছ ব্যাপারেও আমরা এই নিয়ন্ত্রেরে উপবে বিচবণ কবি। সেইজন্য এই অর্থে ইন্দ্রিয়গ্রাহ্ম তথ্যগুলোকেই মায়ামাত্র বলতে বাধা নেই।

ক্ষাবানুভ্তিব ব্যাপাবে এইরকম নিম্নশ্রেণীর তথাের সঙ্গে আমাদের কোনা সংশ্রব থাকতে পাবে না। ধর্মের তথা হচ্ছে কতগুলাে আভাজ্ঞরিক অনুভব। সেই অনুভবগুলাের অর্থ যে-দেশ এবং যে-কালের সীমার মধ্যে অনুভবগুলাে ঘটছে সেগুলােকে ছাডিয়ে অনেকদূর অবধি বিস্তৃত। এক ক্ষণের অনুভবের মধ্যে সমস্ত র্গ কিংবা সমগ্র নবকেব অনুভব কি করে সম্ভবগর আমবা ব্রতে পাবি না। এখানেই হচ্ছে এইসব অনুভবের অসংগতি। এইসব অনুভবে অর্থরূপী তথা ঘটনারূপী তথাের অধিক হয়ে উঠেছে। ধর্মজগতের বাহা ঘটনাগুলাের বেলাতেও এই নিয়ম খাটে। সেই-সব বাহা ঘটনা যতক্ষণ সীমাহীন তাংপর্য বহন না করে ততক্ষণ সেগুলােকে ধর্মবিষয়ক বলা অসংগত। ঈশার ও জীবের মধ্যে সম্বন্ধটি অ-পারমার্থিক, এই বলে কোনাে অভিযােগ উঠতে পারে না। কারণ কোনাে তথা বা কোনাে সম্বন্ধই আবভাসিক ছাড়া অহা কিছুই হতে পারে না। এই ব্যাপারে যে-প্রশ্নটি প্রাপৃত্তিক সেটি হচ্ছে এই অবভাসের জগতে তথা-বিশেষের স্থান কোথায় অর্থাং তথাটি কি পরিমাণে সত্য এবং বাস্তব।

এই আলোচনা সম্পূর্ণ করা এখানে অসম্ভব। তবে পূর্ববর্তী অধ্যায়ে

মান্তানির্ধারণ করবার যে নিয়ম আমরা আবিষ্কার করেছি সেটি প্রয়োগ করলে ধর্মানুভূতি-বিষয়ক তথ্যের চেয়ে বাস্তবতার অন্ত কোনো তথ্য আছে रान मान इम्र ना। এই उथा श्रामात्र मान वास्त्रियम्ब उथाश्रामात्र जूनना করতে যাওয়াই হচ্ছে একপ্রকার বাতুলত।। যে-মানুষ ঈশ্বরানুভূতিতে नका তথোর চেয়ে আরো সারবস্ত অল্লেষণ করে সে নিজেই জানে না যে সে কি চায়। এই অমুভূতিতে ঈশ্বর ও জীবেব বাস্তবতার সম্বন্ধে তার যে জ্ঞান হয়েছে তার অধিক কি পেলে সৈ সম্ভুট হবে সে বলুক। ঈশ্বর ও জীবকে ইন্দ্রিয়প্রতাক্ষ মুটো অন্তিত্বরূপে পেলে তাদের আর চেনা যেত না। আমরা বলতে পারি যে ঈশ্বরকে যদি ইন্দ্রিয় দ্বারা উপলব্ধি করা যেত ঈশ্বরের ঈশ্বরত্ব আব থাকত না। এবং জীব ও ঈশ্ববকে চুটো স্বতন্ত্র ও চবম ও অ-সামান্ত সন্তা বলে কল্পনা করলে তাদের স্থান ও দম্বন্ধ বোঝা যায় না: কারণ তাদের মধ্যে ষতোবিরোধ এসে পডে। সুতরাং ঈশ্বর ও জীবের সংযোগ হচ্ছে একপ্রকার অবভাস। যে-পরমার্থকে পেলে ধর্মের অবসান হয় ধর্মানুভূতির মধ্যে সেই-পরমার্থকে ঈশ্বব ও জীবের সংযোগ স্থাপনের বার্থ প্রয়াসরূপে পাওয়া যায়। এই প্রয়াসের বিফলতা ও অসংগতিই শেষ পর্যন্ত প্রমাণ করে যে ধর্মেব সত্যতা চরম ও পরম নয়।

তাই যদি হয় তা হলে জীবনের উপর তার প্রভাবেব কি হয় ? আমি বলব সে বিষয়ে মাথা ঘামানো আমার কর্তব্য নয়। এবং এইরকম প্রশ্ন একটা অনিউকব কুসংস্কারেব ফল। তত্ববিদের কাজ পবম সতা কি তার অনুসন্ধান করা। আবে। অনেক অন্থ বিষয় সমান প্রয়োজনীয়। কিন্তু তত্ত্ববিদেব সে-সব সম্বন্ধে কিছু বলবাব নেই। ইংলণ্ডে শিল্প ও বিজ্ঞানের ম্বকীয় মূলোর সম্বন্ধে ধারণা খুব অল্প। সেখানে এইসব সাধনার ফলের উপর খুব বেশি জোর দেওয়া হয়। এবং কতগুলো শিল্প ও বিজ্ঞানের ক্ষেত্রে এই পাপের প্রায়শ্চিত্ত আমাদের করতে হচ্ছে। কারণ সেই-সব ক্ষেত্রে নিষ্ঠা, ঐকান্তিকতা এবং সাহসেব অভাবের জন্ম আমরা উপযুক্ত পারদর্শিত। লাভ কবতে পাবি নি। ঈশ্বব ও ধর্ম কি তা বোঝবার চেন্টা করারও একটা মূল্য আছে এই সত্য আমাদের ধারণাতীত। এইজন্য যেসব ইংরেজ মনীষী বিদেশী চিন্তার সঙ্গে অপরিচিত তাঁদের এই সম্বন্ধে চিন্তার এত দৌর্বলা। ফলিত-জ্ঞানের প্রতি অন্ধ আসক্তিকে আমি অত্যন্ত ঘুণা করি। ধর্ম ও নীতি

সম্বন্ধে তত্বালোচনা করার অধিকার যদি একমাত্র ধর্মোপদেষ্টা কিংবা শিক্ষকেরই থেকে থাকে তা হলে আমি এই-সব আলোচনা করতাম না। বাধ্য হয়ে আমাকে এই বিষয়ে তু-এক কথা বলতে হয়েছে।

এইটুকু বলে আর কিছু না বললেও চলত। কিন্তু ফলের সম্বন্ধে যখন আমি কিছুই বলতে চাই না তখন অন্তত ফলঘটিত প্রশ্নটার অর্থ কি সেই সম্বন্ধে কিছু বলা ভালো। ধর্মসাধনার জন্য কতকগুলো সতা শ্বীকার করতেই হয়, একথা স্পষ্ট। এও স্পষ্ট যে ষীকৃত সতাগুলো চরম সতা হতে পারে না। অনেকে অবশ্য বলেন যে ধর্মের সভাগুলো চবম সভা না হলে চলে না। বিজ্ঞানের দিকে দৃষ্টি দিলে আমর। দেখি যে সেখানে এই একই অবস্থা। বিজ্ঞানেব স্বীকার্য সতাগুলোও শেষ পর্যন্ত অসংগতিপূর্ণ। সেইসব সতাগুলো আংশিকরপে সতা, অথচ সেগুলো প্রামাণ্য; কারণ সেগুলো দিয়ে কাজ চলে যায়। ধর্মের ক্ষেত্রে এইবকম কার্যকারী সত্য দিয়ে চলে না কেন ? কতগুলো অসুবিধা আছে; তাব মধ্যে প্রধান অসুবিধা এই: विकानमाथनाम आमरा आमार्तित नका कि जानि। এবং नका न्यां कानात জন্ম আমরা এই লক্ষ্যে পৌছবাব উপায়গুলোকে পবীক্ষা ও তুলনা করতে পারি। কিছা ধর্মসাধনাতে আমাদের প্রধান উদ্দেশ্য কি সেই সম্বন্ধেই व्यामात्मत न्त्रके धावना त्नरे। এवः यथात्न উत्क्रिश नन्नत्क धातनात मरशरे অস্পষ্টতা ও অনৈকা, সেখানে যুক্তিসম্মত আলোচনা অসম্ভব। ধর্মসাধনার জ্ঞ কোন্ কোন্ধারণা বা সত, দবকাৰ আমরা জানতে চাই; অথচ কোন্ উদ্দেশ্য-সাধনের জন্য সত্যগুলো দরকার সে সম্বন্ধে আমরা অমুসন্ধান করতে আগ্রহী নই। কিন্তু এই উদ্দেশ্যের মাপেই স্বীকার্য সতাগুলোর যোগাতা বিচার করা সম্ভবপর। ফলে যখন তখন যাব প্রাণে যা ভালো লাগে তাকেই লে উচ্চৈঃম্বরে ধর্মের প্রধান সত্য বলে ঘোষণা করতে থাকে এবং সেই সত্যগুলো ষীকার না করলে ধর্মের লোপ অবশুস্তাবী এই বলে চীংকার করতে থাকে। এবং জনসাধারণ এই বিচারহীন শব্দকারীদের ধর্মের সমর্থক বলে উল্লিস্ত रुष् ।

এই প্রশ্নের যুক্তিসন্মত আলোচনার জন্ম আমাদের ধর্মপাধনার উদ্দেশ্য কি সেই সম্বন্ধে অনুসন্ধান আরম্ভ করা উচিত। এই অনুসন্ধানের জন্ম ছটো জিনিস অপরিহার্য। প্রথমত, বস্তুসন্তা, কল্যাণ ও সভ্যের স্বন্ধণ সম্বন্ধে

बाबारनत अको। मूनमञ्जन शांत्रणा शांकरण शर्र । विजीवा, विकिन्न शर्रात नव्यक्ति के के किशानिक पर्वनाश्वत्मादक व्यवस्था कत्रत्म हमरन मा। श्रथ्य ধর্মের সতাগুলো দ্বাবা কি উদ্দেশ্য আমরা সাধিত করতে চাই সেই সম্বন্ধে এकটা निकार्ष्ण जामरा करत। स्थला कि एथू ख्वानार्फरनत जन्म पत्रकात, কোনো অর্থসিদ্ধিব জন্য হয়, কি সেই অর্থ্ যার সঙ্গে তুলনা করে ধর্মের সতা-গুলোর যাথার্থা বিচাব কব। যাবে ? আমরা যদি ধর্মসাধনার মুখ্য উদ্দেশ্যটি निर्गय कराज मक्कम इरे छ। इतन रामव धारणा এई উएक्क्य-माधानय जना নিষ্প্রয়োজন কিংবা এই উদ্দেশ্য-সাধনে অপারগ সেগুলোকে অস্বীকার করতে কোনো বাগ থাকবেনা। বৈজ্ঞানিক সত্যের উদ্দেশ্য কি এসম্বন্ধে যদি আমাদেব স্পট ধারণা না থাকে তা হলে বিজ্ঞানসাধনা ও ধর্মসাধনাব তথাকথিত বিরোধেব বিষয়ে বৃদ্ধিসম্মত বিচাব কি কবে সম্ভবপব

এমত-অবস্থায় বিরোধ আছে কি না তাই আমাদের পক্ষে বলা অসম্ভব এবং বিবোধ আছে কল্পনা कत्रल ९ त्रहे विरवार्थिय जाएमर्थ वा शुक्छ निर्धायन कता आधारनय नार्धात অতীত। সূতবাং আমাদের বিচারের ফল এই। ইংবেজ ধর্মবেক্তাগণ তত্ত্বিদ্যাব প্রকৃত অধ্যয়ন না কবাব ফলে অনেক বিষয়ে তাদেব জ্ঞান অগভীর। তত্ত্ব-বিস্তায় পারদর্শিতা লাভ করা হু-এক বছরের ব্যাপার নয়। এবং এপর্যন্ত কেউই তত্ত্বিল্যার জন্ম সারা জীবন উৎসর্গ না কবে এই বিষয়ে মূল্যবান কিছুই বলতে পারেন নি। ইতিহাসেব কথা কেন বলেছি সে সম্বন্ধে আমার কৈফিয়ৎ এই। ধর্মসাধনা যদি মুখাত জীবনসাধনার ব্যাপাব হয় তা হলে ইতিহাসে বা কালের ধারার মধ্যে ধর্মের যে -সব বিভিন্ন সত্য স্বীকৃত হয়েছে সেগুলোকে উপেকা করলে চলে না। তবে ইতিহাস পর্যালোচনা করলে দেখতে পাওয়া যায় অতীতে ও বর্তমানে স্বর্ক্ম ধর্মে একর্ক্ম ধর্মত বা স্তা স্বীকৃত নয়। সুতরাং এইসব সত্য, ধর্মের পক্ষে অপরিহার্য এরকম সিদ্ধান্ত অচল। সেজ্ঞাই বলছি বিচার না করে নিজের খুশিমত এরকম উক্তি করা অত্যন্ত অশোভন ও অশালীন যে ধর্মসাধনার জন্য ব্যক্তিতাসম্পন্ন ঈশ্বর অবশ্য-बीकार्य।

সংক্ষেপে এই বলা যেতে পারে যে সর্বপ্রথমে প্রশ্নটির দিকে নিরাসক্ত ও পূর্ণ দৃষ্টি দিয়ে দেখতে হবে। এই পরিস্কার দৃষ্টির ফলে বৃদ্ধিসম্মত আলো- চনা সম্ভবপর হবে। এর বেশি আমরা এই বিষয়ে পাব বলে আমি আশা করি না। হয়তো কালের প্রভাবে এবং বিভিন্ন দ্রান্ত মত ও সম্প্রদায়ের অন্ধ্র প্রতিদ্বন্দ্রিতার ফলে ক্রমণ ধর্মেব সার সতাগুলো অসাব সতাগুলো থেকে পৃথককত হয়ে পডবে। কিন্তু পবিপূর্ণ আলোচনা না কবে এবকম সিদ্ধান্ত গ্রহণ কবা যায় না। ধর্মের আপাতসতা ও বাবহাবিক দিকেব বিষয় এইটুকু বলে আমি ক্লান্ত হতে চাই।

এবাব একটি মাবায়ক ভ্রান্তি সক্ষয়ে সতর্ক কবে এই অধ্যায় শেষ কববার ইন্ছা আছে। আমবা এই সিদ্ধান্তে এসেছি যে ধর্মোপলন্ধিব তথা-গুলোব সন্ত্রাপ্ত আবভাসিক মাত্র। সেগুলোব চবমসতাতা নেই। এই সিদ্ধান্ত ল্বাবা এমন প্রতিপন্ন হয় না যে তত্ত্বিত্যাব মণো ধর্মেব পবিসমাপ্তি ঘটে। ধর্ম যদি মুখ্যত জ্ঞানের বিষয় হত তা হলে এইবকম নিষ্পত্তি যুক্তিসংগত হত। এবং ধর্মেব যতটুকু অংশ জ্ঞানমূলক তত্ত্বকুব বেলাতে এই উক্তি সমর্থন-যোগা। তত্ত্বিত্যাব কাজ চবমসতা কি সে সক্ষয়ে আলোচনা কবা। সুত্বাং ধর্মেব উপবে হচ্ছে তত্ত্বিত্যাব স্থান। কিন্তু ধর্মেব সাববন্ত জ্ঞান নয়। অবশ্য তাব মানে এই নয যে ধর্মেব সাব কেবল অনুভূতি। ধর্মসাধনাব উদ্দেশ্য হচ্ছে আমাদেব সমগ্র সত্তা দ্বাবা এই প্রকাশ কবা যে পবমকল্যাণ প্রন্ধপে বাস্তব এবং এই দিক থেকে বিচাব কবলে ধর্মেবস্থান হল তত্ত্বিত্যাব উপবে।

পববর্তী অধাায়ে আমবা দেখতে পাব যে তত্ত্বিভাও অবভাসের জগতেব জিনিস। অনেকবিধ অবভাসেব মধ্যে তত্ত্ববিভা হচ্ছে একবিধ আপাতসভা অবভাস। এক দিক থেকে তাব স্থান উক্রে, কিন্তু অন্য দিক থেকে তার স্থান নিয়ে। তত্ত্ববিভাব হীনতা এইজন্য যে তত্ত্ববিভা হচ্ছে কেবল জ্ঞানগত ব্যাপার বা কেবল বৃদ্ধিব তৃপ্তি। তত্ত্বিভাকে অন্য কাজে লাগানো যেতে পারে এবং লাগানোও হয়। কিন্তু একাস্ত বৃদ্ধি দিয়ে সম্যক বোঝবার চেটাই হচ্ছে মূলত তত্ত্বিভা। সেইজন্য তত্ত্বিভার দৃষ্টিও হচ্ছে একদেশদৃষ্টি এবং তাকে পরমার্থের এক অসংগতিপূর্ণ প্রকাশ বলতে হয়। তত্ত্বিভা যখন ধর্মতন্ত্বের বিষয়ীভূত হয় তথন দেটা ধর্মে পরিণত হয়, তত্ত্বিভা আর থাকে না। আমি এমন কথা বলতে চাই না যে যারা ধর্মবিশ্বানে বীতশ্রেদ্ধ হয়ে তত্ত্বিভার আশ্রয় প্রহণ করেছেন, তাঁরা যা অন্ধেষণ করছেন তাঁরা তা তত্ত্বিভার পার্বেন

না। আমি বলতে চাই বে তত্ত্বিদ্যাতেই হোক বা অস্তর যেখানেই হোক তাঁরা তাই শুধু পাবেন যা তাঁরা তাঁদের সঙ্গে নিয়ে এসেছেন। তত্ত্ববিদ্যার সঙ্গে ধর্মের কোনো অবিচ্ছেদ্য সংযোগ-সম্বন্ধ নেই এবং হুটোর কোনোটাকেই অপরটার উচ্চতর বিকাশ বলা যায় না। একমাত্র পরমতত্ত্বে এই চুই দৃষ্টিভঙ্গির পূর্ব ও পরম পরিণতি সম্ভবপর।

वफ् विः न व्यवााय

পরমতত্ত্ব ও তার বিভিন্ন প্রকাশ বা অবভাস

আমরা এতক্ষণে বুঝতে পেরে থাকব যে শিব ও সত্য ছটোই হল পর-মার্থের একদেশমাত্র। ছটো দিকেব নিজ ধর্মই এমন যে সেগুলোকে প্রম ৰাম্ভৰ বলে গ্ৰহণ করা যায় না। পরম ৰাম্ভব বলে গ্রহণ কবতে গেলে সেগুলোর অতীতে যেতে হয়। সেগুলোব মধ্যে যে অসংগতি আছে, তাব নিরসন করতে হলে উচ্চতর ও সর্বময় বস্তুসতার দিকে এগিয়ে যেতে হয়। এইবার এই অদ্বিতীয় বস্তুসন্তার প্রকৃতি কি তার পূর্ণতর ব্যাখ্যা দেওয়ার সময় হয়েছে। বিভিন্ন প্রকারের প্রকাশ বা অবভাসের প্রতি আমরা এ পর্যস্ত সুবিচার করবাব চেন্টা কবে উঠতে পারি নি। আমবা সত্য ও শুভের সম্বন্ধে একটা স্থুল ধাবণা দিতে সমর্থ হযেছি। জডপ্রকৃতি ও আত্মার সম্বন্ধেও একটা শূন্য রূপরেখা আঁকতে পেবেছি মাত্র। কিছু এই পুস্তকে এর বেশি আর কিছু করা আমার পক্ষে সম্ভবপব নয়। এই পৃস্তকে আমাব উদ্দেশ্য হচ্ছে পরমবস্তুর সম্বন্ধে একটা সাধারণ ধারণা দেওয়া এবং আমার দেওয়া ধারণার বিরুদ্ধে যেসব স্পাইত ও প্রধান আপত্তি আছে সেগুলোকে বঙ্গন করা। আমার মত প্রতিষ্ঠা করতে হলে একটি পূর্ণাঙ্গ তত্ত্বশাস্ত্র রচনা করে সর্ববিধ অবভাসের ব্যাখ্যা দিতে হয়। যে কোনো তত্ত্বিদ্যার অন্তর্নিহিত মৃলসূত্রগুলো প্রমাণ করবার শ্রেষ্ঠ উপায় হচ্ছে সেগুলোর দারা জীব, জগৎ ও অন্যান্য অবভাসের সম্যক ও শৃত্যলাপূর্ণ ব্যাখ্যা কর।। এই পূর্ণাঙ্গ ব্যাখ্যা দেওয়ার দায়িত্ব গ্রহণ করবার সামর্থ্য আমার নেই। তবুও পরমতত্ত্বের সহক্ষে আমার দাধারণ মত যে দত্য তাই প্রমাণ করবার চেন্টা আমি করব।

পরমবস্তু এক ও অদিতীয়। পরমবস্তু চিৎস্বরূপ। এই সর্বময় তত্ত্বে মধ্যে সমস্ত অবভাসিত তথ্যেব অন্তর্নিহিত তত্ত্বে সন্মিলন ঘটে। মিলনের কালে বিভিন্ন মাত্রায় এইসব তথ্যেব নিজ নিজ ধর্মের লোপ হয়। যে -সৰ তথ্যের ভাব ও অন্তিত্বেব দিকের মধ্যে সংগতি নেই সেই -সব তথাকে অবভাসিত বা প্রতীয়মান তথা, বা সোজা কথায় অবভাস বলা হয়। আমরা তাকেই তত্ত্ব বা বস্তুসন্তা বলি যার মধ্যে ভাব ও অন্তিত্ত্বের সামঞ্জন্ত, সাদৃশ্য এবং পূর্ণদংযোগ আছে। শেষ পর্যন্ত, একমাত্র অদ্বিতীয় পরমবস্ত ছাড়া অন্য কোনো ডত্ত্বের মধ্যেই ভাব ও অন্তিত্ত্বের এই পূর্ণ সামঞ্জন্ত ও সংযোগ নেই। সুতরাং পরমবস্তুই একমাত্র বস্তুসত্তা। অন্য যে-কোনে। জিনিসকে বিলেষণ কর্লেই তার ভাবগতরূপ ও অন্তিত্বগতরূপেব মধ্যে পার্থক্য দেখতে পাওয়া যায়। সুতরাং পরমবস্থ ব্যতীত অন্যান্য সব তথ্য প্রতীয়মান তথ্য কিংবা অবভাসমাত্র। প্রতীয়মান সন্তাব তথাকথিত বাস্তবতার মধ্যে ফাটল আছে। এই -সব তথোব 'তং'এর দিক ও 'কিম্'এর দিক সমান নয় এবং প্রত্যেক অন্তবান্ তথ্যেব অন্তর্নিহিত এই অসামঞ্জন্তের জন্ত সেই-তথ্য অত্যন্ত ভঙ্গুর। অবভাস কিংবা অ-পাবমার্থিক সন্তার লক্ষণ এই যে এই সন্তাকে জানবাব সময় যে-চিত্তর্ত্তি চৈত্ত্য অধিকার করে থাকে তার ঘটনারূপ এবং তার তাৎপর্যরূপের মধ্যে স্পন্ট প্রভেদ দেখা যায। যেখানেই অন্তিত্ব ও তার তাৎপর্যের মধ্যে অসংগতি সেখানেই আমরা অবভাসের চতুঃসীমার মধ্যে আছি, এই মনে করতে হবে। মানবজীবনের প্রত্যেক অংশে ও ক্লেত্রেই তুই দিকেব অন্তৰ্গত এই অসংগতি দেখতে পাওয়া যায়। প্ৰত্যেক সদীম স্তার স্বরূপ সেই স্তার বহিস্থ অন্তান্য স্তাব উপব নির্ভরশীল। সেইজ্ব যেখানেই কোনো এক তথাকথিত তথ্যকে বাস্তব বলে স্বীকার করতে যাই সেখানেই আমরা সেই সভাব বাইরে যেতে বাধ্য হই। বল্পনিচয়ের এই আত্মবিরোধ, এই অন্থিবতা, এই প্রত্যয়াত্মকতা বা ভাবপ্রবণতাই হল সে-গুলোর অ-পারমার্থিকতাব স্পষ্ট প্রমাণ।

কিন্তু অপর পক্ষে, কোনো অবভাসই সম্পূর্ণ মিথ্যা হতে পারে না। সর্ব-ময়েব ঐক্যসৃষ্টিতে প্রত্যেক প্রতীয়মান সন্তার দান আছে ও দান থাকা প্রয়োজন। সেজন্য আমরা লক্ষ্য করেছি যে বিশ্বের যে-কোনো এক দিককে অবশিষ্ট দিকগুলোর অর্থ বা সাধ্যরূপে গ্রহণ করা যায়। (পঞ্চবিংশ অধ্যায়

बकेरा) কোনো এক দিক থেকে বঞ্চিত হলে পরমার্থকে অপদার্থ বা মূল্যহীন বলা চলে। বিশ্বের কোনো এক মূল্যবান অংশ সম্বন্ধে বিচার করতে গেলেই বিশ্বের অন্যান্য অংশ যেন ঐ মূল্যকে সৃষ্টি ও রক্ষার জন্মই আছে, **এইরকম মনে হয়। কিছু এও নিশ্চিত বে এইরকম মনে হওয়া হল একটা** ভ্রাম্থি ও একপ্রকার একদেশদর্শিতা এবং এই ধারণা বেশিক্ষণ স্থায়ী হতে পারে না। অন্যান্য অংশগুলোকে বাহু উপায় বা নিমিত্ত বলে কল্পনা করা ষাম না। বুঝতে পারা যাম সেগুলো প্রথমাক অংশের মধ্যে অন্তর্নিহিত। সুতরাং পূর্ববর্তী ধারণাকে শেষ পর্যন্ত অসতা বিচার করে বর্জন করতে হয়। এই পরিণতি থেকে আমরা একটা সভ্য উপলব্ধি করি। পরমার্থে বা পরমবস্তুতে এমন কিছু নেই যা কেবল আনুষঙ্গিক কিংবা আগন্তুক মাত্র। বিশ্বের প্রত্যেক উপাদানই এক একটা আপেক্ষিক সামগ্রেব অংশবিশেষ; এই সামগ্রেব মধ্যে সেই উপাদানের নিজ ধর্ম পুষ্ট ও রক্ষিত হয়। এইবকম আপেক্ষিক সামগ্রগুলোই বিশ্বের প্রধান প্রধান দিক। এই সামগ্রের কোনো একটাকে অপর একটা সামগ্রে পরিণত করা যায় না। এই কারণে এইসব প্রধান দিকের সম্বন্ধে আমরা এরকম উক্তি কবতে পাবি না যে কোনো এক দিক হচ্ছে অন্য দিকেব চেয়ে উন্নততর কিংবা প্রকৃষ্টতব। তবে এই বিভিন্ন প্রধান অংশগুলোকে একেবারে স্বতম্ভ বলাও যায় না: কাবণ প্রত্যেকটাবই মধ্যে আছে স্বয়ংসম্পূর্ণতার অভাব। সম্পূর্ণতালাভ কবতে হলে প্রত্যেক অংশকেই অপর অংশের সঙ্গে সংযুক্ত হতে হয়। তা ছাডা যে প্রমপূর্ণতার মধ্যে এই অংশগুলো সার্থকতা লাভ কবে তার সর্বময় প্রভাবে প্রত্যেক আপেক্ষিক সামগ্রেরই নিজরপে থাকার দাবি অগ্রাহ্য হয়। কিন্তু এই নিমূতর প্রকাশ-গুলোর কোনো একটাকে অপরটার তুলনায় হীনতব বলা যায় না। এবং সেওলোর প্রত্যেকটাই প্রমার্থের প্রিপূর্ণতাব জন্য নিতান্ত আবশ্যক ও श्राक्नीय।

এই অধ্যায়ে চিংম্বরূপ প্রমৃতত্ত্বের প্রধান প্রধান অংশ বা প্রকাশ কি তাই দেখবার চেন্টা করব। চৈতন্ত্যের কোনো এক দিককে প্রধান এবং অন্যান্য দিককে অপ্রধান বলা যায় না। চৈতন্তের এমন কোনো অংশ নাই যাকে সারাংশ এবং যার তুলনায় অন্যান্য অংশকে সেই সারাংশের বিভিন্ন গুল বলা যায়। অর্থাৎ চৈতন্তের মধ্যে এমন কোনো উপাদান নেই যাতে

অক্সান্ত সর্ববিধ উপাদানকে পরিণত করা সম্ভবপর। তবে পরমার্থে এই বিভিন্ন অংশের সমন্ত্রম কি করে ঘটে তা বৃদ্ধির অগোচর। পরবর্তী অধ্যামে পরম ঐক্যের সদর্থক রূপটার সম্পর্কে আলোচনা করব। এখানে অন্য আর একটা বিষয়ের উপর জাের দিতে চাই। যতরকম বিশেষ বিশেষ অবভাস আছে তার প্রত্যেকটারই মধ্যে পরমার্থ আছে এবং এও এক অর্থে বলা চলে যে পরমার্থের মরূপ এইসব অবভাসের প্রত্যেকটারই মতাে। তবে এইসব প্রকাশের মধ্যে পরমার্থের বাস্তবতার ও সার্থকতার তারতম্য আছে। এই অধ্যায়ে প্রকৃতি -সম্পর্কিত কয়েকটা অমীমাংসিত প্রশ্লের অতিরিক্ত আলোচনা করব এবং পরজন্ম ও প্রগতি সম্বন্ধেও একটা হুয় আলোচনা করে অধ্যায় শেষ করব।

সব-কিছুই চৈতন্ত ; এবং চৈতনা বা সংজ্ঞা অখণ্ড ও অদিতীয়। পরবর্তী অধ্যায়ে আমি আবার আলোচনা করব যে এই সিদ্ধান্ত অশ্বীকার করা যায় কি না। বর্তমান অধ্যায়ে এই সিদ্ধান্তের সভাতা প্রমাণিত হয়েছে ধরে নেব। চৈতল্যের প্রধান প্রধান অংশ বা দিক কি ? চৈতল্যের ছটো প্রধান দিক আছে সাধারণরূপে আমরা এটা বলতে পারি। এক দিকে ভাবনা বা চিন্তন এবং প্রতীতি বা প্রতাক্ষবোধ, অপর দিকে বাসনা এবং ইচ্ছা। এ ছাডা আর-এক দিক আছে যেটাকে ঠিক এই ছই দিকের কোনো একটির মধ্যে অন্তর্গত করা যায় না; রসোপভোগ বা সৌন্দর্যোপভোগের দিক। আবার সুখ ও হুঃখের বা বেদনার দিক আছে যেটা আর এক দিক। সর্বশেষে অনুভবের একটা দিক আছে। অনুভব দ্বিবিধ। ১ নির্বিকল্প অমুভব এবং ২. অন্যবিধ অখণ্ডতার অনুভব। জীবের চৈতন্য যখন উপরিবর্ণিত বিশেষ বিশেষ দিকে বা প্রকারে বিকল্পিত হয় নি তথনকার সমগ্র ও অখণ্ড ও নিবিশেষ অনুভব হচ্ছে নিবিকল্প অনুভব। দ্বিতীয় প্রকারের অনুভৃতি হচ্ছে জীবের মনের সেইসব অবস্থাবিশেষ যেগুলোর একটা আভ্যন্তরিক ও নিবিশেষ অখণ্ডত। আছে। চৈতন্যের এই বিক্লিল প্রকাশের কোনে। একটিকে অন্যটিতে পরিণত করা যায় না। প্রত্যেকটারই নিজস্ব ধর্ম আছে। সর্বময়ের क्षेका अहे फिक्क लाज कारना अकि। ज्ञान माजरक निरम नम। প্রত্যেক দিকই অসম্পূর্ণ এবং প্রত্যেক দিকেরই সম্পূর্ণতালাভের জন্ম অন্যান্য দিকের সাহায্য দরকার। পূর্ববর্তী আলোচনাগুলো দিয়ে এই জিনিস্টা আমরা

আনেকটা বৃক্তে পেরেছি। আমি পুনরায় সমন্ত পূর্ববর্তী আলোচনার সারাংশের একটা সংক্ষিপ্ত বর্ণনা দেব এবং কিছু অতিরিক্ত প্রমাণের অবতারণা করব। আমি পরমতন্ত্বের অবতাসমালাকে মুখ্যত সেগুলোর মানসিক দিক থেকে এখন দেখব। কিছু এই ব্যপদেশে কোনো পূর্ণাঙ্গ মনন্তান্থিক আলোচনা সম্ভবপব নয় এবং প্রয়োজনও নয়। যে-সব পাঠকের মত আমার মতের থেকে পৃথক, তাঁদের মত যদি আমার প্র্যান সিদ্ধান্তের বিরোধী না হয় তাঁরা যেন তাঁদের মতকে বর্তমান আলোচনার সময় উপেক্ষা করেন, এই আমার অনুরোধ।

১. প্রথমে সুখ ও ছ:খের কথা দেখা যাক। সুখ ও ছ:খকে পরমবস্তুর সারাংশ বলা যায় না, এ অতি স্পষ্ট। কাবণ অন্তান্য উপাদানকে সুখ ও হুংখেব ফল বা গুণ কল্পনা করা অসম্ভব; কিংবা অস্তান্য উপাদানকে সুখ ও তৃঃখে পরিণতও করা যায় না। সুখ ও ছঃখই একমাত্র বাস্তব জিনিস নয়। কিন্তু অন্যান্য অবশিষ্ট উপাদানের থেকে বিচ্ছিন্ন ভাবে এবং বিশ্লিষ্টভাবে সুখ এবং इ: খেকে कि वास्त्रवरे वना চলে ? আমরা সুখ ও হৃ: খের স্বতন্ত্র• অস্তিত্ব স্বীকার করতে বাধ্য। কারণ সুখ ও ছংখ অন্যোল্য -বিরোধী; এবং পরমার্থে সুখ ও ছ:খের সমাগমের পর যে সুখাতিরেকেব উদ্ভব হয় তাকে কি আমর। শুদ্ধ সুখ বলতে পারি ? (সপ্তদশ ও ষড্বিংশ অধ্যায় দ্রন্টব্য) এ ছাড়া সুখ ও গু:খকে বান্তব বলবার বিরুদ্ধে আরো প্রবল আপত্তি আছে। সুখ ও তৃঃখকে পেতে হলে সুখকর এবং তৃঃখকর কিম্বা আনন্দদায়ক এবং বেদনাদায়ক অন্য-কিছু থেকে সে হুটোকে কল্পনা স্বারা বিল্লিফ করে তবে আমরা পাই। সুতরাং সুখ ও হংখকে যে -সব রতি বা অবস্থার সঙ্গে সর্বদা সংযুক্তরূপে আমরা পাই সেওলোর সঙ্গে সুখ ও ছঃখের নিত্য সম্বন্ধ আছে, এই সিদ্ধান্ত অধীকার করা যুক্তিসন্মত নয়। প্রকৃতপক্ষে সুখ ও হৃংখের সম্ভাকে পৃথক বা ষতন্ত্ররূপে কল্পনা করতে হলে সে-ছুয়ের জ্ঞাত ধর্মের বিরুদ্ধতা করতে হয়। এবং তাই যদি সত্য হয় তা হলে সুখ ও চ্যুবের সারাংশ ও বস্তুসন্তা হচ্ছে অন্যায় জিনিসের উপর নির্ভরশীল। সুখ ও হঃখকে স্বতন্ত্র ও স্বয়ংসং জিনিস বলা চলে না। বিশ্বের এক বিশেষ দিক হচ্ছে সুখ এবং ত্বংখ। সাকলোর মধ্যে লীন হওয়ার পর সুখ ও ছ:খ বাস্তব হয়। স্মতরাং সুখ ও ছ:খ হল আপাতসত্য অবভাসমাত্র।

২০ এবার অনুভবের বিষয় আলোচনা করা যাক। এবাবে অনুভব বলতে সদীম চৈতন্যকেন্দ্রবিশেষের অবভার সাক্ষাৎ অনুভবকে মনে করছি। এই অনুভব দ্বিবিধ। প্রথমত চৈতন্যের সেই নির্বিকল্প অবস্থাকে অনুভব বলি, যে-অবস্থায় কোনোরকম সম্বন্ধবোধ জাগে নি এবং বিষয় ও বিষয়ীর কল্পনাও উদিক হয় নি। দ্বিতীয়ত চৈতন্তের যে কোনো ভরে যা-কিছু উদিত হোক না কেন তার উপস্থিতিমাত্র ও শুন্ধ অভিছেব বোধটুকুকে অনুভব বলব। এই দ্বিতীয় অর্থে যা-কিছু প্রকৃতপক্ষে বাস্তব তাই অনুভূত হতে বাধ্য। সাধারণত প্রকৃতবান্তবতার এই বোধকে আমরা অনুভব আখ্যা দিই না। কারণ, কেবল বা শুন্ধ অন্তিপ্তব বোধ ধূব কম ক্ষেত্রেই ঘটে। এখন প্রের ওঠে অনুভবের তুই অর্থেব কোনো এক অর্থে অনুভবকে বাস্তব কিংবা পরমবস্তব্য ম্বরূপ বলতে পার। যায় কি না ৪ উত্তরে না বলতে হয়।

প্রত্যেক অনুভবেব অন্তর্গত প্রকাবেব মধ্যে ভেদ আছে। অনুভবের প্রকারের মধ্যে স্ব-সংগতি না থাকার দরুন অনুভবের অথগুতা নউ হয়ে যায়। যে কোনো অনুভবেব প্রকার হচ্ছে সাস্ত ; এবং সাস্ত হওয়ার জন্য তার ধর্মের সঙ্গে তার সাক্ষাৎ বা অপবোক্ষ অভিছের সামঞ্জস্য থাকতে পারে না। প্রত্যেক অনুভবের সাস্ত প্রকারটা হল বাহ্য প্রভাবেব উপর অবশ্য নির্ভরশীল। এবং বাহ্য সম্বন্ধেব প্রভাবের জন্য ঐ প্রকারটার অর্থ বা ধর্ম, তার অসুভবরূপী 'অস্তিত্বের সঙ্গে সমান নয়। অর্থাৎ অনুভবের 'তং'এব দিকের সঙ্গে তার 'কিম্'এব দিক স্বসময়েই সংঘ্ধশাল। এর থেকেই প্রমাণিত হয় যে সঙ্গীম জীবেব অনুভব হচ্ছে আপাতশ্বীকৃত অবভাসমাত্র। অনুভবেব পরিবর্তন-শীলতা হচ্ছে এক ক্লাত তথ্য। এই তথ্যেব দ্বাবাই অনুভবের অসত্যতা ও ক্ষণস্থারিত্ব প্রতিপন্ন হয়। এবং আবো লক্ষ্য করবাব বিষয় যে ভিতব এবং বাইবে গ্রই দিক থেকেই অনুভবচৈতন্য, সম্বন্ধাশ্রমী চৈতন্তে পরিণত হতে বাধ্য হয়। অনুভবেব উপবেই পবে আবো অনেক কিছু প্রতিষ্ঠিত করা হয়; কিছ্ব এই প্রতিষ্ঠা সম্ভবপর হয় অনুভবের নিত। মাস্তম্মলনের দারা। সুতরাং পরবর্তী সৃষ্টিগুলোকে বা কল্পনাগুলোকে অসুভবের সৃষ্টি বা গুণ বলতে পারি না। কারণ পুরবর্তী সৃষ্টিগুলোর অন্তিছ নির্ভরশীল অনুভবের অখণ্ডতার বিচ্ছেদের উপর। পূর্ণ অখণ্ডতা হচ্ছে একমাত্র পরমতত্ত্বে সিদ্ধ।

৩. এবার ইলিমজ প্রতাক্ষ কিংবা চৈতব্যের জ্ঞানমাত্রিক দিক এবং ইচ্ছা

ৰা চৈতব্যের কর্মমাজিক দিকের বিষয় দেখা যাক। সুখ, ত্বং অনুভবের থেকে এই ফুই দিক হচ্ছে ভিন্ন। ভিন্ন এইজন্য যে জ্ঞানমাত্রিক ও কর্মমাত্রিক টেতন্ত্রের জন্য বিষয় ও বিষয়ীর পার্থক্যের প্রয়োজন। প্রত্যক্ষজ্ঞানের দিকে দৃষ্টি দিলে দেখা যায় যে প্রথমে তার কোনো পৃথক বা বিশেষ অন্তিম্ব থাকে না; কর্মময় বা ব্যবহারিক দিকেব সঙ্গে প্রথমে প্রত্যক্ষজ্ঞান জড়িত থাকে। পরে ধীরে ধীরে ইক্সিয়জ প্রতাকজান্তের দিক পূথক হয়ে উঠে। কিন্ত এখানে আমরা ইন্দ্রিয়প্রত্যকের মরূপ কি তাই দেখতে চেফা করব। প্রত্যক্ষ-জ্ঞান হচ্ছে অসংখ্য বিষয়ের বিশৃত্থল একবাশি অসুভবেব মধ্য থেকে এক বা একাধিক বিষয়কে বাশিটার অবশিষ্ট অংশ থেকে পৃথককৃত করে জানা। এতেই প্রত্যক্ষজানেব বৈশিষ্টা। প্রত্যক্ষজানে মনে হয় যেন বিষয়টা কেবল স্বতন্ত্ররূপে আছে। অপর পক্ষে এমন যদি মনে হয় বিষয়টা অমুভব-রাশিকে প্রভাবিত করার ফলে রাশিটি বিষয়েব ওপর ক্রিয়াশীল হচ্ছে ও বিষয়টার পরিবর্তন সাধন করছে তা হলে চৈতন্য কর্মমুখী হয়েছে এই মনে করতে হবে। প্রতাকজ্ঞানে জ্ঞাতাব সঙ্গে জ্ঞেয়েব সম্বন্ধটা যেন অবাস্তর বা আকস্মিক এইবকম মনে ২য়। আমবা মনে কবি যে প্রত্যক্ষজ্ঞানের বিষয়ের অন্তিছটা এই সম্বন্ধ থাকুক আব নাই থাকুক তাব উপর একেবারেই নির্ভর কবে না। কাবণ, প্রত্যক্ষজ্ঞান কিম্বা চিন্তনেব বিষয়ীভূত বস্তু তুধু যেন আছে এই আমাদেব বিশ্বাস। আমবা যতই কেন না বস্তুটাকে খুঁজে বেড়াই কিম্বা যতই কেন না তাব সম্পর্কে ভাবি আমাদের এই মানসিক किया छल्ला एवन वस्तु होन परक कि इहे नय। विषयी छूछ वस्तु हो। एवन के वाहेरव আছে। তার জ্ঞানলাভের জন্য তার সঙ্গে আমাদের একটা সম্বন্ধ স্থাপন করতে হয়। কিন্তু তার অন্তিত্বের জন্য আমাদের সঙ্গে তার কোনো সম্বন্ধ স্থাপন করতে হয় না। এই যেন আমাদের ধাবণা।

প্রত্যক্ষ জ্ঞান ও চিন্তনের মধ্যে অসংগতিটি হচ্ছে এই : যে-সম্বন্ধ স্থাপনের ওপর প্রত্যক্ষজান ও চিন্তনের অন্তিত্ব নির্ভ্রন করে, সেই-সম্বন্ধকে এই চুই ব্যাপারে উপেক্ষা করার চেন্টা চলে। অসংগতিটা চুই দিক থেকে ধরা পড়ে। অস্ভবের একটা অখণ্ড পটভূমিকার মধ্য থেকে জ্ঞের বিষয়গুলোর উদ্ভব হয়। কিন্তু এইরকম কল্পনা করা হয় যেন জ্ঞের বিষয়গুলোর উদ্ভবের ব্যাপারে পেছবের অমুভব রাশির কোনো কৃতিত্ব নেই। কিন্তু সংবেদন এবং ইন্দ্রিয়-

প্রভাকের ভরেই উজিটা সভা নয়। চিন্তন বা ভাবনার ভরে এইরকম খিছি একেবারেই অসম্ভব। কারণ, সমগ্র বিশ্বের মধ্যে জ্ঞাতা ও জ্ঞের উভরেই হচ্ছে অন্তর্ভুক্ত এবং জ্ঞেয়ের অন্তিত্বের সঙ্গে জ্ঞান-ক্রিয়ার সম্বন্ধ হল অবি-'চ্ছেন্ত। কিন্ত জ্ঞাতা ও জ্ঞেয়ের পরমসমন্বয় সাধিত হবার পর আর জ্ঞেয়ের বা বিষয়ের পৃথক অন্তিত্ব থাকতে পারে না। এই অবস্থা হচ্ছে প্রত্যক্ষবোধের এক অতীত অবস্থা। অন্ত দিক থেকেও অসংগতি ধরা পড়ে; যে-বস্তু প্রত্যক ও চিন্তনের বিষয় সেটা শুধু আছে বললেই হয় না, তাব একটা রূপও আছে ; বস্তুর রূপ বলতে আমবা বুঝি তার সঙ্গে অন্যান্ত উপাদানের সম্বন্ধ ; এবং বন্ধটির পৃথক রূপ অন্যসব উপাদান ধেকে তাকে পৃথককরণের উপর নির্ভর করে। সেইজন্য বস্তুটার রূপের মধ্যে অনুসব উপাদানের প্রভাব স্বীকাব করতে হয়। সুতরাং বস্তুটির ধর্ম তার অভিতরকে ছাডিয়ে যায়। তার 'কিম' তার 'তৎ'এর দীমা অভিক্রম কবে। এব থেকে বোঝা যায় যে চিন্তন বা প্রত্যক্ষের বিষয় কোনো অন্তিত্ববান বস্তুমাত্র নয়, চিন্তন বা প্রতাক্ষের বিষয় হচ্ছে এমন এক প্রমবস্ত যা ভাররপে প্রকাশিত হচ্ছে। বাস্তর ও তার ঈদুশ প্রকাশ অভিন্ন নয়। সুতরাং এই প্রকাশকে সম্পূর্ণ সত্য বলা যায় না। সম্পূর্ণ সত্য হতে হলে এই প্রকাশেব অন্তর্নিহিত ধর্মেব বা ভাবের সংশোধন দ্বকার। এই সংশোধন প্রথমত শুধু ভাবগত ব্যাপার হতে বাধ্য। যতকণ এই সংশোধন-ক্রিয়া চলে ততকণ ধর্ম ও অভিছের মধ্যে বিশ্লেষট। থেকেই যায়। সুতরাং সত্য সম্পূর্ণতা লাভ করবার পর সতারূপে আর থাকতে পারে না। কারণ সত্য হল একপ্রকার অবভাসমাত্র। দ্বিতীয়ত সতা যতক্রণ অবভাসের জগতের জিনিস থাকে ততক্ষণ ত।র পক্ষে সম্পূর্ণতা লাভ করা অসম্ভব। জ্ঞানের বিষয় বা জ্ঞেয়বস্তু যে পরিণতিব দিকে অগ্রসর হয় সেই পরিণতি লাভ করলে সর্ববিধ প্রভেদ ও ভাবধর্মিতার অবসান হতে বাধা। কিছ এই পরিণতি লাভের সঙ্গে সঙ্গে জ্ঞানেরও নির্ত্তি হয়। জ্ঞেয়ের মধ্যে যুগপৎ ছুই বিপরীত প্রয়োজন লক্ষ্য করা যায়। জ্ঞেয়ের অন্তিছের জন্য সম্বন্ধ দরকার। এবং জেয়ের অন্তিত্বের জন্য স্বাতপ্র্যাও দরকার। এবং এই চুই বিপরীত দিকের সংঘর্ষ চলে গেলে কিংবা এই চুই দিকের সমন্বয় সাধিত হলে জেয়ের নিজ বৈশিষ্টাও লোগ পায়। সুতরাং প্রত্যক্ষ ও ভাবনা বা প্রভায় থৈকে হয় অপরোক্ষ অমুভবের দিকে ফিরে আসতে হয় নতুবা প্রভায় ও

প্রক্রাক্তের একদেশদর্শিতা ও অসত্যতা বীকার করে প্রত্যক্ষ ও ভাবনার অতীত এক পরিপ্রক ও বৃহত্তর বস্তুসন্তার দিকে সম্পূর্ণতা লাভের জন্য অগুলর হতে হয়।

- ৪. এইবার চৈতত্ত্বের কর্মমূলক বা ব্যবহারিক দিকের বিষয় আলোচনা করব। প্রত্যক্ষ জ্ঞান ও চিন্তনের ক্ষেত্রে যেমন, এইক্ষেত্রেও তেমন কেন্দ্রস্থিত অফুভবরাশির থেকে পৃথক ও স্বতম্ভ একট্টা বিষয়ের দরকার। কিন্ত এখানে বিষয়ীর সঙ্গে বিষয়ের সম্বন্ধটাই প্রধান ও সারজিনিস। এবং এই সম্বন্ধটা বাধার সম্বন্ধরণে উপলব্ধ হয়। কর্মসম্পাদনের জন্য দরকার, উপস্থিত বিষয়ের পরিবর্তনের কল্পনা, কল্পনার প্রতি কেন্দ্রস্থ অনুভবরাশির অবিরো-ধিতা, কল্পিত পরিবর্তনসাধনের নিমিত্ত নিজের মধ্যে ক্রিয়া এবং সর্বশেষে কল্পনার বাস্তবরূপ গ্রহণ। এই বিশ্লেষণটা লক্ষ্য করলেই বোঝা যায় যে বাবহারিক ভঙ্গি বা দৃষ্টি হচ্ছে এক অসম্পূর্ণ একদেশদৃষ্টি মাত্র। কারণ কর্ম-ছারা ভাব ও অন্তিত্বের মধ্যস্থিত যে-ব্যবধান বা যে-বিচ্ছেদকে অপসারণ করা इम्र, (महे-विष्ट्रिक मृष्टि कत्रवात क्या कर्य-श्राद्धित तह । ● এवः এই विष्ट्रिक রাহিত্যের পর কর্ম-প্রবৃত্তিরও অন্তিত্ব থাকে না। এটা নিশ্চিত যে ইচ্ছার প্রয়োগ দ্বারা আমরা ভাবমাত্রের সৃষ্টি করি না; ইচ্ছার প্রয়োগে আমরা একবিধসভার প্রকৃত সৃষ্টি করি। কিন্ত ইচ্ছার কার্য আরম্ভের জন্য প্রথমে 📆 অবভাস বা ভাবপ্রবণতার প্রয়োজন। এবং ইচ্ছা দ্বারা আমরা যে সামঞ্জস্ত বিধান করি তা সর্বদা সীমাবদ্ধ এবং সেইজন্য অসম্পূর্ণ এবং অস্থায়ী। অখচ তাই না হয়ে ভাব বা কল্পনা ও বাস্তবভার মধ্যে সম্পূর্ণ একীকরণ যদি সম্ভবণর হত তা হলে ইচ্ছার্ত্তিরই লোপ পেত। সুতরাং আমরা দেখতে পাচ্ছি (य कर्महाता अवसार्थ नाष्ट्र कता यात्र ना ; कर्म वा वावशत अहम धकविध অবভাসমাত্র। ইচ্ছার সম্বন্ধে আরো কয়েকটা ভ্রান্ত ধারণার বিষয়ে পরে বিচার করব। এখন বর্তমান বিচারে এগোনো যাক। প্রত্যক্ষ ও প্রত্যয় বা ভাবের মধ্যে যে প্রভেদগুলো স্বীকৃত হয়, ইচ্ছার ক্রিয়ার জন্য সেগুলোকে স্বীকার করতে হয়। সুভরাং প্রত্যক্ষজান বা চিস্তনের চেয়ে ইচ্ছার মধ্যে বাস্তবতা বেশি আছে কি না এই প্রশ্ন উত্থাপন করাই চলে না।
 - এবার দেখা যাক রসিকের দৃষ্টিতে পরমবস্তুকে লাভ করা যায়
 কি না। প্রথমে মনে হয় কাল্পরসের অনুভূতির মধ্যে আমরা শেষ পর্যন্ত?

ভাব ও অভিন্তের বিরোধের মীমাংসা ষেন পেলাম; এখানে আমরা ষেব সম্বন্ধাশ্রমী চৈতন্তের উথেব চলে এসেছি। কারণ রসোপভোগের মধ্যে সাক্ষাৎ অনুভবের গুণটা আছে। যে-বিষয় রসের উদ্রেক করে, ভার শুধু গুণ আছে তাই নয় সেটা যেন একটি হয়ং-সম্পূর্ণ সন্তা এইরকম মনে হয়। বিশ্বের রসামুভূতির মধ্যে আমরা যে-ভৃপ্তি পাই জ্ঞান বা কর্মের মধ্যে সেই-ভৃপ্তি অপ্রাপ্য। এবং রসিকের দৃষ্টিভঙ্গি জ্ঞানীর বা কর্মীর দৃষ্টিভঙ্গি থেকে সম্পূর্ণ স্বতন্ত্র ও পৃথক। কিন্তু ভোজার দৃষ্টিভঙ্গিতেও গলদ আছে। সৃত্য বিচারে এই গলদ ধরা পড়ে। দেখা যায় যে রসভোগের মধ্যে আমাদের প্রশ্নের উত্তর নেই। কারণ এই রীতিতে আমরা পরমবস্ত্বকে পাই না; এমন কি আমরা যা চাই তাও পাই না।

কান্তরস হচ্ছে স্বয়ংসম্পূর্ণ আবেপ, কান্তরসের এরকম সংজ্ঞা দেওয়া থেওে পারে। সর্ববিধ রসকে সুন্দর ও অসুন্দর, মাত্র এই তুই শ্রেণীতে ভাগা করা সুকঠিন। বর্তমান অধ্যায়ের আলোচনার জন্ম আমি অবশ্য ধরে নেব তা যেন সম্ভবপর এবং পবমতত্ত্বেব মধ্যে অসত্য ও অনর্থের মতো অসুন্দরও শেষ পর্যন্ত পরাভূত হয়ে লোপ পেতে বাধ্য। সেইজন্ম আমি শুধ্ সুন্দরের স্বরূপ বিশ্লেষণ করব।

আনন্দের ষয়ংসন্তার নাম সৌন্দর্য। সুন্দর হচ্ছে আনন্দের ষয়ংসন্দূর্ণ-রূপ। এরকম বলার অর্থ এই নয় যে আত্মস্থভোগী ষয়ংসং বছাই হচ্ছে সুন্দর। কারণ যতদ্র আমরা জানি সেরকম বস্তু সুন্দর নাও হতে পারে। সুন্দরের ষয়ংসন্তা দরকার এবং তার সভার ষাতন্ত্র্য থাকা দরকার। সূত্রাং শুরু ভাবরূপে থাকলে সুন্দরের চলে না; সুন্দেরের স্বকীয় প্রকাশ বা বাক্তিতা থাকা চাই। ভাবরাশি কিংবা ভাবনার প্রক্রিয়াগুলোও সুন্দর হতে পারে। এগুলো যথন স্থাং-সন্দূর্ণ এবং খানিকটা যেন ইন্দ্রিয়প্রতাক্ষ এইভাবে উদ্ভাবিত হয়, তথন এগুলোকে সুন্দর মনে হয়। কিন্তু সুন্দরও কোনো দা কোনো চৈতন্তের বিষয় হবেই হবে। মাহুষের মনের সঙ্গে এর একটা সম্বন্ধ থাকবেই এবং সুন্দরের মধ্যেও একটা বিশিক্ত ভাবগত উপাদান নিন্দ্রেই আছে। কেবলমাত্র অমুভ্তিকে সুন্দর বলা চলে না। তবে এ হতে পারে যে একটা মিশ্র অভিজ্ঞতার সামগ্রের মধ্যে সৌন্দর্যরস প্রবং অমুভবের অপূর্ব সন্নাবেশ হয়েছে। এছাড়া সুন্দরের ধর্মই হচ্ছে প্রতক্ষ আনন্দ দান্দ

করা। সুন্দর হল নিতা আহলাদদায়ী। কিন্তু তাই যদি হঁর, তা হলে সুন্দরের সৌন্দর্যের জন্য এমন কেউ না কেউ দরকার যে সেই সৌন্দর্যভোগ করে আনন্দিত হচ্ছে।

সুন্দরের মধ্যে যে-সব উপাদানের সঙ্গম দরকার সেগুলোর মধ্যে বিরোধ আছে এবং সুন্দরের অন্তানিহিত অসংগতি ধরতে বেশি সময় লাগে না। সৃক্তর থেকে তার মনোহারিত্ব এবং আমার সঙ্গে সৃক্তরের সত্তক এই হটো উপাদানকে বাদ দিয়ে সুন্দরের অবশিষ্ট অংশের স্বতন্ত্র অন্তিত্ব কল্পনা করা যাক। এই কল্লিভ ও বিশ্লিষ্ট অংশটার মধ্যেও অসংগতি আছে। কারণ সৃন্দরের অন্তর্নিহিত ভাব ও অন্তিভের মধ্যে সমতা দরকার: কিন্তু সৌন্দর্যের বিষয়টি সঙ্গীম। সুতরাং তার মধ্যে ভাব ও অন্তিছের উভয়মুখী সমন্ত্রম অসম্ভব। এবং এইজন্য সত্য ও শিবেব ক্ষেত্রে যেমন ব্যাপ্তি ও সংগতির মধ্যে আংশিক ব্যবধান লক্ষ্য কবেছি, সুন্দরের ক্ষেত্রেও তেমনি অমিল থাকতে বাধ্য। হয় প্রকাশটা অসম্পূর্ণ নতুবা প্রকাশ্য বিষয়টা সংকীর্ণ। উভয়ক্ষেত্রেই শেষ পর্যস্ত পরম সমন্বয়ের অভাব ও আভ্যস্তরিক অসংগতির জন্য বল্পসভাব লাঘব ঘটে। কাবণ, উপলদ্ধিব অর্থকা হচ্ছে সান্ত ও সেইজন্য অসমঞ্জস এবং সেটি শুধু ভাবগত বা কাল্পনিক হতে পাবে; ভাবগত অর্থটির সঙ্গে তার বাহ্য প্রকাশের মিল নাও থাকতে পারে। অপর পক্ষে প্রকাশটির মধ্যে বিভিন্ন মাত্রায় বাস্তবতার কমতি থাকতে বাধ্য। कात्रण अनु यारे किছू हाक घारक मुन्दत विन छ। श्रष्ट अकर्षा मनीम छथा। এই তথ্যের উপর বাহশক্তি প্রভাব বিস্তার করে; সূতবাং ভার অভ্যস্তরে অসংগতি সুনিশ্চিত। সুভরাং সম্বন্ধহীনরূপে ও বিশ্লিষ্টরূপে দেখতে গেলেও मुन्दरक कथरना भत्रमराख्य रला यात्र ना।

কিন্তু সৃন্দরকৈ বিলিউ ও সম্বন্ধরহিত রূপে কল্পনা করাই অসম্ভব। কারণ, আঞ্লোদ বা আনন্দই হচ্ছে সৃন্দরের সার অংশ। এবং আনন্দ বা কোনো আবেগ কিরূপে জীব-চৈতন্যের বাইরে থাকতে পারে তা আমাদের কল্পনারও অতীত। সুতরাং সুন্দর হচ্ছে জীবের অভ্যন্তরন্থ গুণবিশেষের ক্রিয়ার ফল। আর যাই কিছু হোক, সুন্দর যে সবসময়ই প্রতাক্ষের বিষয় লে সম্বন্ধে আমরা নিংসন্দেহ। সুতরাং প্রত্যক্ষজানের জন্য যে-সম্বন্ধ প্রয়োজন সৃন্দরের অভিন্তের্
দ্বাপ্র সেই-সম্বন্ধ একান্ত শ্বীকার্য। সুতরাং মনের বিকার রূপেই হো

কিংবা প্রত্যক্ষের বিষয় রূপেই হোক সৃক্রের সন্তা বাছ উপাদানের উপর নির্ভরশীল; সূতরাং সৃক্ষর হচ্ছে আপাত্যীরুত ও প্রতীয়মান সন্তা। অপর পক্ষে, বাছ উপাধিওলো সুক্রের আভান্তরিক উপাদান হয়ে উঠতে চায়। কিছু জ্ঞাতার চেতনা বা ভোক্তা চেতনার গ্রাসের সঙ্গে সমস্ত সহয়ের নাশ হয়। এবং সেইজন্ত সৌক্রের স্ব-রূপও অন্তর্হিত হয়।

আমরা দেখতে পাছি রসাত্মক বিষয়ের বিভিন্ন দিকের মধ্যে সামঞ্জন্ম নেই। সৌন্দর্যের অন্তর্নিহিত সাক্ষাৎ অনুভব, তাব স্বাতন্ত্রা এবং তার সমন্বয় এই তিন দিকের কোনো দিকই পূর্ণ নয়। পূর্ণ স্বাতন্ত্রা, পরম সমন্বয় এবং সর্বমন্ত্র প্রত্যাক্ষ হল একমাত্র প্রমতন্ত্রেই সন্তবপর। এই পূর্ণতালাভের অর্থ হচ্ছে সুন্দবের বিলয়। সুতবাং চৈতন্যেব অন্যান্য বৃত্তিব মতো রসও হচ্ছে দৃশ্যমান জগতেব অংশমাত্র।

অনুভব বা চৈতন্যের বিভিন্ন কোরে বিচরণ করে আমরা দেখতে পেয়েছি যে প্রত্যেক অংশেই আছে সম্পূর্ণতাব অভাব। আমরা নিশ্চয়ই এমন উক্তিকরতে পারি না যে এইসব অংশের কোনো এক বিশেষ অংশের মধ্যে পরমতন্ত্ব বিরাজমান আছে। অপর পক্ষে যে-কোনো এক অংশ অপব অংশগুলোর সদৃশ ও সমান নয় বলেই প্রত্যেক অংশকে অসম্পূর্ণ ও অসমঞ্জস মনে হয়। তথ্যত প্রত্যেক অংশই অন্য অংশগুলোর সঙ্গে খানিকটা জড়িত আছে। এবং পরমবান্তবত। লাভের জন্ম সমস্ত অংশের একত্র সন্মিলন হচ্ছে অবশ্য প্রয়োজন। সূত্রাং এইসব বিভিন্ন দিকের সমষ্টিগত সন্তাই হচ্ছে পরমসন্তা: এবং বিভিন্ন দিক হচ্ছে পরমসন্তাব বিভিন্ন ও আংশিক প্রকাশ মাত্র। আবার এই অংশগুলোকে একবার ক্রত নিরীক্ষণ কবা যাক।

আমরা সহজেই উপলব্ধি করতে পারি বে সুখ ও হৃঃখ হটোই হল গুণ বা বিশেষণ মাত্র। আমরা সুখ ও হৃঃখ সম্বন্ধে যা জানি তার ওপর দাঁড়িয়ে বলতে পারি না যে সুখ ও হৃঃখকে জানলেই বিশ্বের অক্তান্য সমস্ত দিক সম্বন্ধে জানা হয়ে যায়। আমাদেব এইটুকু জেনেই তৃপ্ত থাকতে হয় যে সুখ ও হৃঃখ, চৈতন্যের অক্তান্য প্রতোক বৃত্তির সঙ্গে সংযুক্ত একপ্রকার অমুভূতি বা বিশেষণ। সুখ ও হৃঃখের উৎপত্তির পূর্ণরহস্য উদ্ঘাটন করা আমাদের পক্ষে অসম্ভব। তবে এই রহস্যভেদ করা যদি সম্ভবপর হয় তা হলে আমরা দেখতে পাব যে বিশ্বের সমস্ত অংশই সুখ ও হৃঃখের কারক উপাধিওলোর যথ্যে অন্তর্ভ। সুখ ও হৃত্তের থেকে অকুভৃতির দিকে কৃষ্টিশাত করা যাক। দেখানে বিরোধ ও ডজ্জনিত বিকাশের প্রচন্তর ক্রিয়া স্পষ্টই প্রতীরমান হয়। অনুভূতির মধ্যে থেকেই অর্থ ও অন্তিম্ব এই চুই দিক ভিন্ন হয়ে উঠতে চার। দেইজন্য বাহু আক্রমণ ও অস্তবিবাদের ফলে অনুভূতির মধ্যে পরিবর্তন উপস্থিত হয়। তাত্ত্বিক বা জ্ঞানী, সাধক বা কর্মী এবং রসিক বা ভোক্তার দৃষ্টি অবলম্বন করে আমরা বিশ্বের ভাবরূপী ও সন্তারূপী তুই অংশের মধ্যে অসামঞ্জন্য দূর করতে চেক্ষ্ করি। তাত্ত্বিক, কার্মিক ও রসিক এই ত্রিবিধ বিশেষ দৃষ্টিভঙ্গির উত্তব অনুভূতি থেকে এবং প্রত্যেকটা ভিক্তিই হচ্ছে একদেশী দৃষ্টিভক্তি। অখণ্ড অনুভূতি পশ্চাতে থেকে চৈতদ্যেব এই ত্রিবিধ বৃত্তির মধ্যে একরকম একতা রক্ষা করে। কিছু জ্ঞান, কর্ম বা রসোপভোগ কোনোটারই মধ্যে অত্নভূতির অখণ্ডত। সম্পূর্ণরূপে প্রকাশ পায় না। রসিক ভাবের অন্তর্নিহিত দোষটা কি তা সহজেই ধরা যায়। সুন্দরের मरश जामता वाखवरक माकाश्त्रारा १ एड होरे, किन्न शारे ना। कात्रण, জ্ঞাভাকে বাদ দিয়ে সৌন্দর্যের অন্তিত্ব সম্ভবপর স্বীকার করলেও সৌন্দর্যের মধ্যে অসামঞ্জস্য থেকে যায়; সম্পূর্ণতা ও সমন্বয়ের চাহিদার ছটোর মধ্যে মিল বা সামঞ্জস্য করা অসম্ভব। সৌন্দর্যের প্রকাশ তখনই সম্পূর্ণ হয় যখন তাব অর্থ সংকীর্ণ ; অপর পক্ষে অর্থ যখন হছৎ বা মহৎ, প্রকাশ তখন হয় অসম্পূর্ণ। সেইজন্য সুক্ষরতম বা সম্পূর্ণ-সুক্ষর তাই যা শিবতম বা সম্পূর্ণ গুভ এবং পরিপূর্ণ সভা। তার ভাব বা প্রভায়কে হতে হয় ষয়ংসম্পূর্ণ এবং সর্বগামী এবং তার অন্তিত্বকে ভাবের সমান ষয়ংপ্রতিষ্ঠ হতে হয়। কিছ এই অবস্থায় সতা, শিব ও সুন্দরের পার্থকা তিরোহিত হয়ে যায়। বিশের ভাত্তিক বা জ্ঞানিক দ্বপের মধ্যেও এই একই পরিণতি প্রায়িত আছে। প্রত্যক্ষ ও অনুমান প্রমা যদি সম্পূর্ণ সত্য হয় তা হলে সেগুলো কল্যাণের রূপ ধারণ করে। কারণ তা হলে তভুকে এমন ভাবে পাওয়া যায় যে তার সঙ্গে প্রতামের বা ভাবের কোনো ভেদই থাকে না ; এবং প্রতায় ও অন্তিত্বের সম্পূর্ণ সমানতাই হচ্ছে প্রকর্ম। আবার ভাব ও অন্তিছের এই পরিপূর্ণ ব্যক্তিত। সুন্দর ন। হয়েই পারে না। অপর পকে বিভেদগুলো জীর্ণ হওয়ার ফলে সত্য, শিব ও সুন্দরের পৃথক পৃথক ও নিজ অতিছ আর থাকতে পারে না। কর্মের দিক থেকেও এই একই পরিণতি। প্রসার ও সংহতির পরিপূর্ব

শার্থকভাই হচ্ছে আমাদের ইচ্ছার অন্তিম কায়। পরমসার্থকভার আমন্ত্রা এমন বস্তু লাভ করি যার সম্পর্কে আর কোনো অলভা ভাব বা প্রভার থাকতে পারে না। কল্পনা বা ভাবের পবিপূর্ণ ও পরম পরিণতিই হচ্ছে পরম কল্যাণ; এই পরম প্রকাশই আবার পূর্ণ ও পরম সভা। এবং ভাব ও অভিত্বের এই অবিভীয় সমন্ত্রয়কে পরম সূক্ষরও বলতে হয়। কিন্তু সভা, সুক্ষর ও মঙ্গলের বাভাবিক বৈশিষ্টা চলে যাওয়াতে আমবা এথানেও সৌক্ষর্য, শিব ও সভারে অভীতে চলে আসি।

আমরা দেখেছি যে চৈতন্মের বিভিন্ন দিক বা অংশ হল পবস্পরাপেক্ষী। এগুলো এমন এক অখণ্ড তত্ত্বে নির্দেশ দেয় যেটা ছচ্চে সেগুলোর অধিষ্ঠান ও নিধান। এই অখণ্ড সন্তার মধ্যে সেণ্ডলো পবাকাষ্ঠা লাভ করে। আমি অবশা বলতে বাধা যে এই অন্বয়ী ও অখণ্ড বস্তুস্তাব সম্বন্ধে আমাদেব কোনো প্রত্যক্ষ জ্ঞান নেই। আমবা এইটুকু নিশ্চিতরূপে বলতে পাবি যে এই অদ্বৈত প্রমবন্ধ, চৈত্সম্বন্ধপ। কিছু এই পরম চৈতন্যের সম্বন্ধে আমাদেব সাক্ষাৎ কোনো জ্ঞান নেই। আমবা এমন কোনো চেতনদশার कथा जानि ना यात मरशा टिज्जान नर्वतिथ इखित शूर्विका श्राह । अहेकना আমরা শেষ পর্যন্ত স্বীকার কবতে বাধ্য যে চৈতন্মেব বছধা প্রকাশ হল এক অনির্বচনীয় ব্যাপার। এই প্রকাশবৈচিত্র্যের কাবণ নির্দেশ করা আমাদের বৃদ্ধির অসাধা। যথার্থ হেডু-নির্দেশ কবতে হলে এক কি করে বছ হয় তাই বুঝতে হয়। কিছ সর্বত্রই এইরকম হেতু-জ্ঞান শেষ পর্যন্ত আমাদের ক্ষমতাব বাইরে। চৈতন্যের কোনো এক অংশকে হেডু কল্পনা করে অস্ত্রান্য অংশগুলোকে তার ফল কল্পনা করা যায় না। আব যদি ধরেও নেওয়া যায় যে এক অংশ থেকে অন্য অংশগুলো উত্ত হয়েছে, তবুও অন্ত অংশ-গুলোকে তাদেব নিজ নিজ বৈশিষ্ট্য সমেত প্রথম অংশের বিধেয়রূপে প্রয়োগ করা যায় না। এমত অবস্থায় সমগ্র বৈচিত্র্যকে এক অনবগত অহৈত তত্ত্বের বিধেয়রূপে মনে করতে হয়। সুতরাং বিশ্বের কোনো এক অংশকে অন্য অংশের হেতু কল্পনা করা বোধ হয় যায় না। তা ছাড়া কোনো পৃথক অংশ-বিশেষই মতঃবোধ্য নয়। কারণ প্রত্যেক অংশের মধ্যেই অসংগতি আছে এবং প্রত্যেক অংশকে বৃষ্ণতে হলেই অপর অংশগুলোকে বীকার করতে হয়। মুভরাং একমাত্র সমগ্রতকে সমগ্রভাবে জানতে পারলেই ছেড়ু-নির্ধারণ

সম্ভবপদ হতে পারে। কিন্তু এই ব্যাপারে প্রভাক এবং বিশদকান সম্ভবপদ নয়, আমরা আগেই লক্ষ্য করেছি।

এই দাধারণ দিন্ধান্তের উপর দাঁড়িয়ে আমরা হয়তো সোজাসুজি জার আপেকা না করে অগ্রসর হতে পারি। আমরা মনে করতে পারি যে কোনো এক বা চুই বিশেষ প্রকার চৈড্রস্থান্তিকে পরমার্থের স্বরূপ করানা করা যায় কি না এই প্রশ্নই যখন ওঠে না তখন এখানেই পরমার্থের স্বরূপ নির্ণয় করবার চূড়ান্ত আলোচনা করা হ্যুতে পারে। কিন্তু পরমার্থকে চৈত্ততার কোনো এক বিশেষ রন্তিতে পর্যবসিত করা যায় কি না চেষ্টা করে দেখা ভালো। এই চেষ্টা শিক্ষাপ্রদ হতে পারে। দেখা যাক পরমতত্ত্বকে ইচ্ছা এবং ভাবনার সমান বলা যায় কি না। কিন্তু এই কাজে প্রন্ত হওয়ার আগে সমাক হেতুনির্ণয়ের বা ব্যাখ্যার জন্ম কি বিষয়ে বিচার করতে হয় সেইগুলো আর একবার শ্বরণ করা দরকার।

বিশ্বকে বুঝতে হলে, বিশেষ করে ইন্দ্রিয়জ জ্ঞানের বস্তু ও তার বিবিধ সম্বন্ধ ও আকার সম্পর্কে পরিষ্কার ধারণা থাকা দরকার ; সুখ ও হু:খের সঙ্গে এইসৰ ইন্দ্রিয়প্রত্যক্ষের আকার ও সংস্পর্শন্ত গুণের সম্বন্ধ কি তাও জানা দরকার। তা ছাড়া সম্বন্ধাশ্রমী চৈতন্মের সম্পূর্ণ স্বরূপ ব্বতে হয় এবং এই সম্বন্ধ-চেতনার অন্তর্নিহিত বিবিধ অবচ্ছিন্ন পদের বছত্ব ও তাব একত্বের মধ্যে সংযোগসূত্র কি তাও ব্বতে হয়। আমাদের আরো জানতে হয় বিশ্বের সব-কিছুই কিংবা প্রায় সব-কিছুই কেন সাক্ষাৎ অনুভবের সসীম কেন্দ্রকে আত্রয় করে উদিত হয় এবং এক কেন্দ্র অন্য কেন্দ্রের কাছে সাক্ষাৎ ন্ধণে বেছা কেন নয় তাও জানতে হয়। তার উপর, কালের ক্রিয়ার বৈশিষ্ট্য আছে; কালাশ্রয়ী অনুভবগুলোর মধ্যে প্রতায় বা ভাব এবং অন্তিছের নিতা ছাড়াছাড়ি হয়; ইচ্ছা বা চিন্তন ক্রিয়ার মধ্যে আধার কালের এই ছাপ আছে। ভৌতিক জগতের সম্বন্ধেও কতগুলো সমস্যা আছে। প্রকৃতির মধ্যে কোনো রহং উদ্দেশ্য কিংবা ভাবার্থ সাধিত হয় কি ? এবং আমাদের ভিতরে এবং বাইরে এরকম একটা ব্যবস্থা কি করে সম্ভবপর হল যার ফলে প্রত্যায়ের অসুযায়ী সন্তার উদয় হয় ? এরকম শৃঞ্জলা কি করে সম্ভবপর হয় যার বলে আমাদের ম্বকীয় বা প্রাতিষ্কি ঐক্য রক্ষিত হয় এবং জীবের মধ্যে পারস্পরিক ভাববিনিময়ও সম্ভবপর হয় 🕴 সংক্ষেপত

আমাদের বিবের এক দিকে আছে দীয়া ও বৈচিত্ত্য, অন্ত দিকে আছে একছ। এবং যতকণ সাবা বিশ্বে, এই এক ও বছর দিকেব মধ্যে পারস্পরিক সম্বর্কী কি আমরা সম্পূর্ণ বৃঝে উঠতে না পারি ততক্ষণ বিশ্ব পূর্বোধ্য ও « অব্যাখ্যাত থেকে যায়।

কেউ হয়তো বলবেন যে এই ব্যাপাবে আংশিক ব্যাখ্যাই যথেন্ট। আমি বলব এরকম উজি অত্যন্ত ভ্রান্ত। আপনি অনুভব বা অভিজ্ঞতার সমগ্র থেকে কতগুলো উপাদানকে একটা সাধাবণ সূত্ররূপে গ্রহণ কবে বলতে চাইছেন যে এই সামগ্রেব মধ্যে আবো কতগুলো উপাদান আছে যেগুলোব ম্বরূপ হচ্ছে অবোধ্য। কিন্তু এই অবোধ্য উপাদানগুলোও বিশ্বেব অংশ; কিন্তু আপনাব গৃহীত সামগ্রেব ঐক্যেব মধ্যে এগুলোব স্থান না হওয়ায় অন্যবিধ ঐক্য আপনাকে শ্বীকাব কবতে হয়। যেইমাত্র আপনি এইবকম কল্পনা কবেন সেইমাত্র আপনাব উপাদানগুলোব অধঃপত্তন হয়; সেগুলো এক অজ্ঞাত ঐক্য-তত্ত্বেব বিশেষণ হয়ে পডে। সূতরাং আংশিক ভত্তুজ্ঞান এইজন্মই আপত্তিজনক যে তাব অন্তর্নিহিত মূল সূত্রটাই হল দোঘাবহ। এই অসম্পূর্ণ তত্ত্ত্তানে যে-উপাদানকে পবমতত্ত্ব বলা হয়, প্রয়োগ বা ব্যবহাব কবতে গেলে দেখা যায় সেটা অবভাসমাত্র। আংশিক জ্ঞান হচ্ছে সেইজন্ম জ্ঞানেব একপ্রকাব মিথা। ভানমাত্র।

বিশ্বের মূল উপাদান হচ্ছে বৃদ্ধি এবং ইচ্ছা। অন্যান্য সর্ববিধ বৈচিত্র্যাকে এই চুই উপাদানে পর্যব সিত করা যায়, এইবকম একটা মতবাদ কল্পনা করা যায়। এই মতবাদের গুণাগুণ বিচাব কবতে গেলেই আমাদের পূর্বোক্ত সিদ্ধান্তের সত্যতা প্রমাণিত হবে। সুবিশ্বত আলোচনা আরম্ভ করবার আগেই এই মতবাদের প্রধান ৪ অপবিহার্য দোষটার কথা উল্লেখ করতে চাই। সেটা এই। যদি বিশ্বের সর্ববিধ তথাকে এই চুই উপাদানে পর্যবিদ্য করা সম্ভবপবও হয়, তবুও বিশ্ব চুর্বোধ্য থেকেই যায়। কারণ বৃদ্ধি এবং ইচ্ছা যত কেন না অন্যোন্যসাপেক এবং একে অপবের বিধেয় হোক এই চুটো তত্ত্বের দ্বৈত যায় না। এবং যতক্ষণ পর্যম্ভ এই চুই তত্ত্বের ভেদ ও অভেদের স্বন্ধপটি আমরা বৃত্তকে না পারি ততক্ষণ বিশ্ব আমাদের কাছে বৃহত্তে আন্তর্ভ থাকে। ফলে, আমাদের তথাক্ষিত পদ্ধতত্ত্ব হুটো, এক অভাত অহৈত-তত্ত্বের প্রকাশমাত্ত্বে পরিণত হয়। এইবার আরো বিশ্বেড-

ক্ষণেই এই কল্লিড ম্ভবাদের আলোচনা করা যাক। এই আলোচনার বারা আমরা লাভবান হতে পারি।

এই মতের আপাতসুষ্ঠতা হচ্ছে তার অন্তর্নিহিত অস্পন্টতার জন্ত। এবং বৃদ্ধি ও ইচ্ছা এই ছই শব্দের অনিশ্চিত অর্থটা হল এই মতের বল-বস্তার প্রধান কারণ। এছটো শব্দ আমাদের অত্যন্ত পরিচিত। সেইজন্য এই শব্দহটো ব্যবহারে কোনো বিপদ আছে বলে আমরা ধারণা করতে পারি না। অথচ কার্যক্ষেত্রে আমাদের অজ্ঞাতসারে এই শব্দগুলোকে আমরা বিভিন্ন অর্থে ব্যবহার করে বিদ। বিশ্বকে আমাদের বুঝতে হবে; কিছু আমরা দেখতে পাচিছ সেখানে আছে এক দ্বিরূপ ধারা বা প্রক্রিয়া। বিশ্বে অবিরাম ধারায় ঘটে চলেছে তথা থেকে প্রতায় বা ভাবের পৌন:পুনিক বিচ্ছেদ এবং নৃতন তথ্যের সহায়তায় বিচ্ছেদের পৌন:পুনিক উপরতি। আমরা কোথায়ও এমন কোনো বস্তু দেখি না যা হল দৃঢ় ও অপরিবর্তনীয়। সমস্ত বস্তুই হচ্ছে কতগুলো ভাবগত বা প্রতায়গত সামগ্রী। এই ভাবনির্মাণ নির্ভর করে এক দ্বি-দেশীয় পরিবর্তনের অবিরাম পৌন:পুন্যের ভিত্তির ওপর। সব জায়গাতেই তাদাত্মা, স্থায়িত্ব এবং নৈরস্তর্যের সন্তা হচ্ছে ভাবগত; তথ্যের সততসঞ্চরণশীল প্রবাহের দ্বারা এই-সব ভাৰময় সামগ্রের সৃষ্টি ও ধ্বংস হচ্ছে। অপর পক্ষে ভাবসামগ্রের আকর্ষণে তথ্যপ্রবাহের উদ্ভব হচ্ছে এবং ভাবময় সম্বাগুলো তথ্যস্রোতের মধ্যে বাস্তবরূপ ধারণ করছে। এই ব্যাপারগুলো লক্ষ্য কবে বিশ্বের হুটো রূপ আমাদের চোবে পড়তে পারে। যেখানে অন্তিত্ব বা তথা থেকে প্রতায় বা ভাব বিশ্লিষ্ট হয়ে আসছে সেখানে বৃদ্ধি বা চিন্তনের ক্রিয়া চলছে এবং যেখানে প্রভায় আবার তথ্যের সঙ্গে সংশ্লিষ্ট হচ্ছে সেখানে ইচ্ছার ক্রিয়া চলছে এইরকম আমাদের মনে হতে পারে। এবং বিশ্বের চুই প্রধান অংশের এই বর্ণনাটা আমাদের কাছে স্বতঃসিদ্ধ ব্যাখ্যাক্সপে প্রতিভাত হতে পারে। আরো খানিকটা জম্পউতার কুপ্রভাবে আমাদের এই সিদ্ধান্ত দৃঢ় হয়। কারণ, বিশ্বের যাবতীয় জিনিস সম্বন্ধে বলা চলে, হয় সেগুলো আছে, নতুবা সেগুলো কালের ধারার মধ্যে ঘটছে। এই দেবে আমরা হয়তো বলতে পারি বটমান জিনিসগুলো ইচ্ছার সৃষ্টি এবং বিভামান জিনিসগুলো হচ্ছে প্রাক্তাক বা চিন্তনের বিষয়। বর্তমানে এই বিতীয় মতটার বিচার না করে

আমরা প্রথমোক্ত মতটার আলোচনা করতে চাই। এই মক্ত-অনুষাধী বিশ্ব-প্রবাহের আছে চুই দিক। চিন্তন হচ্ছে এই প্রবাহের ভাবনির্মাণের দিক। এবং ইচ্ছা হচ্ছে ভাবকে বাস্তবে পরিণতিসাধনের দিক। বর্তমানের জন্ত আমরা ধরে নিচ্ছি যে বৃদ্ধি এবং ইচ্ছার স্বরূপ যেন স্বয়ংপ্রত্যক্ষ।

এখন উপযুক্ত মত যে আমাদের একটা অনুমান সেই বিষমে কোনো সম্পেহ নেই। কারণ ভাব-নির্মাণ যে কেবল চিন্তনের কাজ এ আমাদের কাছে মনে হয় না। এবং প্রত্যক্ষ তথ্য যে সব সময় ইচ্ছার ফল, ভাও আমাদের মনে হয় না। নিজের মধ্যে, প্রকৃতিতে কিন্তা অন্য জীবের মধ্যে काथा अया अरेतकम प्रभाव भारे ना य रेम्हारे जब ज्राक्षात जिल्लामक। তথ্য থেকে ধর্মের বা ভাবের বিশ্লেষ অর্থাৎ ভাবপ্রবণতা বা ভাবমুখিতা স্বরক্ষ অবভাসের সাধারণ লক্ষণ। এটা তুর্ চিস্তার বৈশিষ্ট্য নয়। স্ববিধ সম্বন্ধের আকারকে চিন্তন বলা চলে না। চিন্তনক্রিয়ার হারা ভাবিক পার্থক্যের যেমন উদ্ভব হয় তেমনি অবারিত চিন্তনক্রিয়া নির্ভর করে এই ভাবিক পার্থকোর ওপর। অনেক সময় নানারকম মানসিক বিকার ও ক্রিয়ার ফলে ভাব নির্মিত হয়; এবং তার জন্ত যথার্থ চিম্কনক্রিয়ার প্রয়োজন হয় না। এই হচ্ছে আমাদের অসুবিধা; কিন্তু এগুলো হয়তো কাটিয়ে ওঠা যায়। আমরা যেমন সম্ভাব্য জীবের সংখ্যা নির্দিষ্ট করতে পারি না, তেমনি বৃদ্ধি ও ইচ্ছার কার্যক্ষমতার হয়তো কোনো সীমারেখাও টানা যায় না। আমরা সেগুলোর অন্তিত্ব এখানে বা ওখানে আমাদের মধ্যে কিম্বা বাইরে দেখতে পাচ্ছি না বলে সেগুলো নেই প্রমাণিত হয় না। এমন অসংখ্য রকমের জীব থাকা সম্ভবপর যাদের জীবন ও জগৎ হয়তো আমাদের অজ্ঞাতসারেই হচ্ছে এক ও অভিন্ন। তেমনি চিন্তা ও ইচ্ছার ক্রিয়া প্রত্যক্ষ না হয়েও সেগুলো হয়তো সক্রিয় থাকতে পারে। যেটা আমার কাছে জড়শক্তির ক্রিয়ার ফলরূপে মনে হচ্ছে, কিন্তা যে ভাবিক প্রভেদটা আমার নিজের কল্পিত নয়, সেটা হয়তো বস্তুত চিস্তন এবং ইচ্ছার ক্রিয়ার ফল হতে পারে; এবং তব্ও সেটি অংশত কিম্বা সম্পূর্ণত যথাভূত অবস্থায় আমার বাইরে আছে, এরকম অনুভূত হতে পারে। অন্যান্ত জীবের সঙ্গে আমার সৌনাদৃশ্ব নেহাং আকস্মিক হতে পারে এবং অন্য জীবের বৃদ্ধিজাত ক্রিয়াগুলো আমার कार्छ अक चक्कमंक्तित्र वांशांका वरम मरन रूक शादा। किन्न स-नव विमिन শাষাদের কাছে হল আন বিশ্বালা, মহন্তর সন্তার কাছে নেপ্তলো হল বছ্ শৃথালা। যে-জগং জামাদের প্রত্যেকের কাছে ছন্ত্রময়, অর্থ-সম্পূর্ণ এবং জাকস্মিক, দেটা দমগ্রের মধ্যে পরিপূর্ণতায় সুসমুদ্ধ। দেই সমগ্রের মধ্যে লব-কিছু হচ্ছে ইচ্ছা ও বৃদ্ধির মুখ্যক্রিয়ার এক অপূর্ব ফল। সেখানে বৃদ্ধি এবং ইচ্ছা কাজ করে একযোগে এবং সেখানে ক্ষুত্রতম অংশটা পর্যন্ত হচ্ছে ছই শক্তির মুগপং ক্রিয়ার বিশামকর পরিণতি। এরকম মতবাদ এক দিক থেকে একটি স্বীকার্যমাত্র। কারণ, এই মতের ক্ষন্তনিহিত বিশেষ বিশেষ তথা-গুলোর সত্যতা প্রমাণ করা সম্ভবপব নয়। কিন্তু স্থুলভাবে বা সাধারণ ভাবে এই মতকে একটা অবশ্যগ্রাহ্ম সিদ্ধান্ত এবং ন্যায়সংগত অনুমান রূপে গ্রহণ করাও হয়তো চলে।

কিছ এই সিদ্ধান্তের বিপক্ষে অক্তরকমের বাধা আছে। সেইসৰ বাধার বিষয় এখন আলোচনা করা যাক। সুখ ও হঃখ আছে। অনুভৃতির ব্যাপারগুলো আছে এবং কান্তরসের চেতনা আছে। চিন্তন এবং ইচ্ছার সঙ্গে **এই তথাগুলোর मম্মন**নির্ণয় করতে হয়। এই কাভে বার্থ হলে আমাদের কল্পনা করতে হয় যে এগুলো এবং চিস্তা ও ইচ্ছার মধ্যে এক অজ্ঞাত ঐক্য আছে এবং সৰগুলোকে এক অজ্ঞাত অদ্বৈততত্ত্বের বিধেয়রূপে ব্যবহার বা প্রয়োগ করতে হয়। প্রথমত অমুভূতিকে প্রতাক্ষ ও সংকল্পের নির্বিশেষ উৎপত্তিশ্বলরপে ধারণা করা যায় না; কাবণ, এরকম উৎপত্তি কি করে সম্ভবপর তা বোঝা যায় না। এইজন্ত অনুভূতিকে একবিধ ছর্বোধ্য ও বিশৃত্বল উত্তেজনারূপে স্বীকার করতে হয়। মনে হয় আবো সৃক্ষ পরীকার পর এই নীহারিকার স্পন্টরূপ ধরা পডবে। কান্তরসেব অফুভবকে জ্ঞানরৃত্তি ও কর্মবৃত্তির সমতাবোধ বলা হয়তো যেতে পারে। কিন্তু এইরকম সমতা যদি সম্ভবপর হয় তা হলে আমাদের সামনে আর একটা জটিলতার উদ্ভব হয়। কারণ, জ্ঞান ও কর্মের পৃথকত্ব স্বীকার করলে সেন্ডলোর দ্বৈত থেকে ঐক্য বা সমভার উদ্ভব কি করে সম্ভবপর আমরা বুঝতে পারি না; অপর পক্ষে জ্ঞান ও কর্মের অপৃথকত্ব স্থীকার করলে তার থেকে উভয় বৃদ্ধির উৎপত্তি কি কবে সম্ভবপর তাও বোঝা যায় না। সুখ এবং ছ:খের কেলে আমাদের বিশক্তি আরো বেশি। আমাদের ছিবিধ বৃত্তির সঙ্গে সুখ এবং ছুঃখের সংযোগ শেষ পর্যন্ত ছর্বোধা। অপর পক্ষে এই সংযোগ যে হয়ংপ্রভাক

তাও নয়। আমরা ধীরে ধীরে এই বীকার করতে বাব্য হই যে জগতে চিন্তন ও ইচ্ছা ব্যতীত আরো অনেক জিনিস আছে। নেওলোকে চিন্তন এবং ইচ্ছার অন্তর্নিহিত ঐক্য-সভার গুণ মনে করতে হয়; কিন্তু চিন্তন বা ইচ্ছার মধ্যে সেওলোকে অন্তর্ভুক্ত করা যায় না। এরকম খ্রীকার করার ফলে প্রকারান্তরে খ্রীকার করতে হয় যে চিন্তন বা ইচ্ছা বিশ্বের মৌলবল্প নয়।

এবার অন্যান্য আভ্যস্তবিক বিদ্বগুলোর বিষয় আলোচনা করা যাক। মনন ও সংকল্পের স্বরূপ যপ্রকাশ হওয়া উচিত; অথচ একটা বিনা অপরটার স্বকীয় কোনো সন্তা নেই। কাবণ, ইচ্ছার ক্রিয়ার জন্য প্রত্যয় ও তথ্যের প্রভেদ দৰকার; কিছু এই প্রভেদটা যে-ক্রিয়ার সাহায্যে প্রকটিত হয়, সেই-ক্রিয়াটা হয়তো ইচ্ছাকৃত। আবার মননের জন্য যে-তথ্যের দবকার, সেই-তথ্যের সৃষ্টি একমাত্র ইচ্ছা বা যত্ন দ্বারাই সম্ভবপর। সুতরাং মননের জন্ম ইচ্ছার প্রয়োজন এবং মনন-ক্রিয়া যখন চলে তখন সেই ক্রিয়াটাও হচ্ছে ইচ্ছাকৃত। অপর পক্ষে ইচ্ছার ক্রিয়াব জন্য মননেব দরকাব। আমার মনে হয় এইসব আপত্তির প্রভাবে আমবা মনন ও ইচ্ছার তাদাত্মোর বা ঐক্যের দিকটার ওপর বেশি জোব দিতে বাধ্য হই এবং বলি যে আমাদের এই হৃত্তি হুটো হচ্ছে অবিচ্ছেন্ত ; সেইজন্ত সেহটো অন্যোন্যসাপেক। আমবা পূর্ববর্তী আলোচনায় লক্ষ্য করেছি যে এইরকম অস্থির চক্রাবর্ত হল অবভাসের নিশ্চিত লক্ষণ। তবে এখন এই যুক্তিটার অবতারণা আমি করব না। সুতরাং ইচ্ছা ও চিন্তা হচ্ছে সর্বত্র পরস্পরাপেক্ষী। প্রতায়হীন সংকল্পের অন্তিত্ব নেই, এবং ইচ্ছা-নিরপেক মনন-ক্রিয়াও অসম্ভব। সুতরাং সংকল্পকে কিছুদ্র অবধি মৃশত চিন্তন এবং চিন্তনকৈ সৰ্বত্ত মূলত সংকল্প বলা যায়। কিন্তু আবার ইচ্ছার দারাই উদ্দেশ্যরূপে মনন-ক্রিয়ার অন্তিত্বকে আমরা গ্রহণ করি; এবং ইচ্ছা বা তৃষ্ণাকে আমাদের বাদবিচারের বিষয়রূপে গ্রহণ করি। স্নতরাং ইচ্ছা এবং मननत्क पृष्टे পृथक ७ ज्लाके इंखित এकर्यांग वना हतन ना ; এছটো এकई বৃত্তির ছুই বিভিন্নরূপ। প্রত্যেক বৃত্তিটাকে পৃথকরূপে গ্রহণ করলে তার মধ্যে খন্য বৃত্তির অন্তিম্ব দ্বীকার করতে হয়। কোনো বৃত্তি এককরণে এবং খনাপ্রিতরূপে সত্য নয়। কোনো এক বৃত্তির সন্বন্ধে একখা বলা চলে না যে শেটা তথু নিজসভ্বেরই আতিশয্য এবং অন্য বৃত্তির সভ্ তার মধ্যে নেই।

অত্তরৰ সংকল্প ও মনন হচ্ছে একই তত্ত্বের চূটো বিশ্লিষ্ট ও একদেশী বিভাব মাত্র। অর্থাৎ সহজ কথার সেগুলোর প্রভেদ আপাতসভ্য বা আবভাষিক মাত্র।

তবে আবার এখণা ও ভাবনা যদি বান্তবিকত ভিন্ন না হয় তা হলে সে-মূটোকে মূটো তত্ত্ব বলা চলে না। সেই মূটোকে বিশ্বের বৈচিজ্যের স্থপরি-জ্ঞাত হেতুম্বানীয় হুই প্রভিন্ন তত্ত্ব বলে স্বীকার করা যায় না। কারণ, সেই আপাতদৃশ্য পার্থক্যের অবভাবের কারণ ঠুকি তাই আমাদের সর্বাত্তে অনুসন্ধান করতে হয়। এই অনুসন্ধানে আমাদের চিস্তা বা ইচ্ছার বাইরে যাওয়ার অধিকার নেই; অথচ এই তুই তত্ত্বের মধ্যে সীমাবদ্ধ থেকে পরিপূর্ণ ব্যাখ্যা অসম্ভব। উভয়ের অভিন্নতা দারা মৃদসমস্তার সমাধান হয় না। কারণ, এই অভিন্নতা কি করে ভিন্নতার অবলম্বন হয় তা আমরা বুঝতে পারি না। অথচ এই প্রভেদটির উৎপত্তিই হচ্ছে আমাদের জিজ্ঞান্ত। আমাদের সামনে ব্যাকৃত पछेनात्र थाता वरत्र চলেছে; তার আছে छूटे निक। এই शातात यथार्थ व्याच्या বা হেডুনির্ণয়ে আমাদের বলতে হবে কেন এবং কিপ্রকারে একই ধারা হুই ধরণের ব্যাপারের আশ্রয় এবং অবলম্বন হতে পেরেছে ; কিন্ধু এই বৈচিত্র্যকে বৃদ্ধি ও সংকল্পের ক্রিয়াতে পর্যবসিত করাতে বিশেষ কিছু জানা হয় না, তুধু ছুই অবাাখ্যাত বিভাবের ছুটো নাম দেওয়া হয়, এই মাত্র। কারণ অন্য স্ব-तकम क्रित कथा नारे তোলा গেল, মূল क्रिकें। এখানে থেকেই যাচ্ছে। আমাদের মূল প্রশ্নের উত্তর পাওয়া যায় নি। সেই মূল প্রশ্নটি ছিল, কেন ইচ্ছা এবং ভাবনা হল হুই ভিন্ন তত্ত্ব , অথবা কেন দে-ছটো ছুই ভিন্ন তথ্য-রূপে প্রতীয়মান হয় ? এই দুখ্যমান ভিন্নতার মধ্যেই হচ্ছে আমাদের প্রত্যক ও প্রকৃত সীমার জগং।

প্রশ্নটা অন্য দিক থেকে বিচার করা যাক। কোনো প্রদন্ত কালাবচ্ছিল্ল ব্যাখ্যার জন্য বৃদ্ধি ও সংকল্পের শরণাপল্ল হওয়া যেতে পারে; কারণ উভয়ের ক্রিয়াই হচ্ছে কালানুসারী। এখন কালিক ধারা হচ্ছে একবিধ অবভাস মাত্র; সুতরাং যথাভূতরূপে তার পারমার্থিক সন্তা নেই। এবং আমরা যদি যুক্তি উভাপন করি যে বৃদ্ধি আর সংকল্প হটো পরস্পরসম্বন্ধ ও পরিপূরক হই প্রক্রিয়া বা ব্যাপ্রিয়া, তাতেও কিছু ফল হয় না। কারণ তথাভূতরূপে কোনোটাকেই বাস্তব ঐক্য-তত্ত্বের বিধেয় বলা যায় না। এবং ঐক্য-ভদ্কটা ও তার অবভাস-বৈচিত্রোর সম্বন্ধ ও য়র্য়প অব্যাখ্যাত থেকে যায়।
কালাধীন পরন্পরার সমস্তটাই হচ্ছে শুধু প্রত্যক্ষের দিকে এবং ইচ্ছা য়র্মপত
কোনো কালান্তর্গত প্রক্রিয়া নয়, এরকম যুক্তিতেও বিশেষ সুবিধা হয়
না। কারণ ইচ্ছার একটা বিষয় থাকবেই এবং ইচ্ছিত বিষয়টা ইক্রিয়গ্রাহ্
হবেই। সূতরাং তার মধ্যে সময়ের কলনা থাকবে: এবং ইচ্ছার স্থান
ইচ্ছিতের উপর হতে পারে না। যেরকম ইচ্ছার মধ্যে কোনো ইচ্ছিত বিষয়
ভাবগতরূপে নেই, সেরকম ইচ্ছা হচ্ছে এক জ্ব্রুতি পদার্থের প্রতি অন্ধ
আসক্তিবিশেষ মাত্র। এরকম ইচ্ছাব সঙ্গে আমাদের কোনো পরিচয় নেই;
এবং শেষ পর্যন্ত এই অপরিচিত পদার্থকে আমরা অব্যাখ্যাত প্রত্যক্ষ জগতের
অবলম্বন বা বিশেল্পরূপে কল্পনা কবতে বাধ্য হই। সূতরাং দাঁডায় এই যে
বৃদ্ধি ও সংকল্প হচ্ছে দ্বিবিধ অবভাসের ছটো নামমাত্র। তথাভূতরূপে
কোনোটাই পরমবন্ধ নয় এবং শেষ পর্যন্ত সেচ্টোর ঐক্য ও অনৈক্য তুইই
হল অনির্বহনীয়। উপাদানহটোকে আংশিক ও সাপেক্ষ ব্যাখ্যারূপে গ্রহণ
ক্বা চলে; চরম ব্যাখ্যারূপে সেচ্টো সম্পূর্ণ অচল।

কিন্তু যেখানে গৃই উপাদানের একত্ব সম্বন্ধে কোনো জ্ঞান নেই, সেখানে আমরা সেচটোর একত্বের কথা বলতে পারি কি করে? ভানের সমগ্র বাজ্যটা এই হুটোমাত্র উপাদানের মধ্যেই নিহিত এরকম ধারণাকে ছায্য বা সংগত বলি কি করে? যে-সব স্থলে বৃদ্ধি ও সংকল্পকে আমরা প্রত্যক্ষ করছি না সেই-সব স্থলে সেচটোর আন্তিত্ব স্থীক'র কববার পক্ষে আমাদের কিছু প্রলোভন থাকা উচিত। এবং এই হুই উপাদান দিয়ে বিশ্বের ব্যাখ্যাই যদি সম্ভবপর না হয় তা হলে আর কি প্রলোভন থাকল? সমন্ত রকম অবভাসকে হুই শ্রেণীতে ভাগ করবার জন্য এক হ্রাহ প্রমাস আমরা করব কেন, যখন দেখতে পাছিছ যে এরকম করাতে সেই হুই শ্রেণীব অবভাস ও অন্যান্য দৃশ্যমান তথোর কোনো অর্থ খুঁজে পাওয়া যায় না? তার চেয়ে এই মেনে নেওয়া নিশ্চয়ই ভালো যে জগতে হুইয়ের অধিক আরো অনেকরকম বিভাবে বা অবভাস আছে এবং সেইসব বিভাবের আধান ও অধিষ্ঠান হল একপ্রকার চৈতন্য। আমাদের এইপ্রকার চৈতন্যের কোনো প্রত্যক্ষ অহভব থাকা সম্ভবপর নয়। তবে পূর্বন্তী বাধাপ্তলোর থেকে রক্ষা পেতে হলে অন্তিমে ঐ সিদ্ধান্তেই আসতে হয়।

সৈস্থ এবং হুঃখ, অমুভূতি এবং রসাত্মক চেতনাকে শুধু বৃদ্ধি ওসংকল্পর কোনো

এক সন্মিলিড তত্ত্বের বিভিন্নরূপ বলা কঠিন; তা ছাড়া ইলিমগ্রাছ গুণনিচয় ও দেওলোর সংস্থানের মধ্যে কি সম্বন্ধ, উপাদান এবং আকারের মধ্যে কি বন্ধন এসব বিষয় একেবারেই বোঝা যায় না। সংক্ষেপত বলতে হয় যে ইচ্ছা ও ভাবনার একীভাব স্বয়ংপ্রত্যক্ষ মেনে নিলেও কাতের সমস্ত তথ্যকে এই একীভূত তত্ত্বে পর্যবিসিত করা অত্যন্ত কঠিন হয়। অপদ্ম পক্ষে এই লঘুকরণ সিদ্ধ হয়েছে মেনে নিলেও বৃদ্ধি ও সংকল্পের ভিন্নতা ও অভিন্নতার স্বরূপ জানা ইছ্য়ে না। সীমা এবং কালোপহিত ধারাকে যদি বৃদ্ধি ও সংকল্পের প্রভেদ দিয়ে বৃথতে হয়, তা হলে প্রশ্নটা উঠে যে এই পার্থক্যের উত্তব কি করে সম্ভবপর হল। এই প্রশ্নের উত্তর খুঁজতে হলে কল্পিত তত্ত্বের বাইরে যেতে হয়। সূত্রাং এই লঘুকরণ বা পরিণতি চৃড়ান্ত বলে গ্রহণ করা অসম্ভব।

বিশ্বকে হুই প্রতিরূপ রন্তির অবভাসরূপে ব্যাখ্যা করা যায় না। এইটুকু বলেই আমরা এগোতে পারতাম। কিন্তু কোনোক্রমেই এ বলা চলে না যে এই হুই রন্তি এবং আমাদের সুপরিচিত বৃদ্ধি এবং অতিপরিচিত সংকল্প একই জিনিস। এই বিষয়ে একটু তলিয়ে দেখলে ভালে হয়। এ পর্যন্ত আমরা ধরে নিমেছি যে বৃদ্ধি ও ইচ্ছার স্বরূপ হচ্ছে স্থপ্রকাশ। আমরা পূর্বে একবার লক্ষ্য করেছিলাম যে এই হুই রন্তির কে কতখানি রাজ্য দখল করে সে বিষয়ে সন্দেহের অবকাশ আছে। তবুও ভাব-রচনা-প্রবৃদ্ধি ও বাস্তব-রচনা-প্রবৃদ্ধি নামক ছটো মৌলিক ও স্বতন্ত্র রন্তি আমবা মেনে নিয়েছি। কিন্তু চিস্তন এবং এষণাব অন্তনিহিত তথ্যগুলো অনুধাবন করলে দেখা যায় সেহটোর এরকম রচনাশক্তি নেই। কারণ প্রথমত সেম্নটোর কার্যক্ষেত্রের একটা পরিধি আছে। তার উপর ইচ্ছা এবং ভাবনাকে কখনো মৌলিক বা স্বপ্রকাশ উপাদান বলা চলে না। এছটো রন্তির প্রত্যেকটার ক্রিয়ানির্ভর করে কতগুলো বায়্থ এবং পরকীয় সংযোগ পূর্বে ঘটার উপর। আমি এবার আমার এই মন্তব্যের ব্যাখ্যা করব।

বৃদ্ধি ও সংকল্প চুইয়ের মধ্যেই দশা থেকে দশান্তরে যাবার প্রবণতা লক্ষ্য করা যায়। এবং এযাবং ধরে নেওয়া হয়েছে যে এই মুহুর্মূহুঃ পরিবর্তনের ধারাটা যেন স্বশ্বং সিদ্ধ। আমরা কল্পনা করেছি যে ভাবনা এবং এযণার স্বভাবই হল এক অবস্থা থেকে স্বভই অবস্থাস্তরে সংক্রেমণ করা এবং দেইজন্য এই

শংক্রমণশীলভার কোনো হেভু আছে কি না লে প্রশ্ন আমরা করি দি। কিছ যদি আমাদের অভিজ্ঞতার দিকে আমরা তাকাই তা হলে দেখতে পাব বে আমাদের এই কল্পনাটা মিখ্যা। কারণ যথার্থ চিস্তনের ব্যাপারে আমাদের বিশেষ কতগুলো সংযোগের উপর নির্ভন্ন করতে হয়। এবং প্রদন্ত ও বাছ উপাদান বিনা আমাদের পক্ষে কোনোপ্রকার চিন্তন বা মনন করাই অসম্ভব। যে-সব যোগের উপর চিস্তনক্রিয়া অবলম্বী সেগুলো বৃদ্ধির অন্তর্নিহিত কোনো উপাদান নয়; সেগুলো প্রায়শই বাইরে থেকে প্রাকৃত অনুভবে প্রাপ্ত কভগুলো উপাদান। এবং কিভাবে দেগুলোকে মতঃসিদ্ধ বলা যেতে পারে আমি ভেবে উঠতে পারি না। আমাদের প্রভেদ-নিরূপণ-ক্রিয়ার ম্বরূপ পরীক্ষা করলেই আমার উক্তিটার সত্যত। প্রমাণিত ২য়। কারণ যথার্থ চিস্তনের অপেক্ষা না রেখেই প্রভেদগুলো যেন জেগে ওঠে এবং যে-স্থলে পূর্ব থেকেই পার্থকা আছে সেই-ছলে এবং তার উপর আশ্রয় করেই প্রভেদ-বৃদ্ধি জাগে। সুতরাং এই ভেদগ্রহ বা ভেদ-বিচার কতগুলো বহিরাগত ও দৃষ্টিনিদ্ধ সম্বন্ধের ফল। ফলত চিস্তনের প্রকৃত ক্রিয়াগুলো ষতঃসিদ্ধ নয়। অর্থাৎ সেগুলো বৃদ্ধির মধ্যে থেকে স্বতঃস্ফূর্ত এরকম ধাবণা করা যায় না। ইচ্ছার ব্যাপারগুলোর বেলাতেও সেই একই অবস্থা। কারণ, আমাদের কর্মগুলো স্বতঃপ্রসূত নয়। সেগুলো আমাদের ইচ্ছার্ত্তির মধ্যে প্রথম থেকেই গুঢ় ও অব্যক্তরূপে নিষ্টিত থাকে এরকম বলা চলে না। ধরুন প্রকৃতিব কিংবা আমাদের অভ্যন্তরস্ত যে-সব ঘটনার সঙ্গে ইচ্ছার্ত্তির কোনো সম্পর্ক নেই সে-সব ঘটনা থেকে আমাদের দৃষ্টি প্রত্যাহার করা গেল এবং যে-সব দিকে আমাদের কোনো-না-কোনো প্রতায় বা ভাব বাস্তবন্ধপ গ্রহণ করছে বলে মনে ২চ্ছে সেই-সব দিকে দৃষ্টি নিবদ্ধ করা গেল। আমরা এখন পরিবর্তনের যে ব্যাপারটা দেখতে পাই সেটা কি এত শ্বচ্ছ ও এত সহজবোধ্য যে তার কোনে। পৃথক ব্যাখ্যা দরকার হয় না ? কোনো সময় অভিল্যিত ভাবটা ভাবমাত্রই থেকে যায়; আবার কোনো সময় অভিল্যিত ভাবটা লাস্তবে পরিণত হয়। প্রশ্ন উঠে কোনো একটা ভাব বাস্তবে পরিণত হয়, আবার কোনো একটা ভাব বাস্তবে পরিণত হয় না, এরকম কেন হয় ? আপনি হয়তো উত্তর দেৰেন ইচ্ছার ক্রিয়া বা কর্তৃত্ব হচ্ছে এই পরিণতির হেতু; এবং যেখানে ইচ্ছার কর্তৃত্ব আছে সেইখানে বাস্তবে পরিণতিও আছে। পরিণতি-

ব্যাপারটাই যে ইচ্ছার ক্রিয়ার অপর এক নাম এ আপণ্ডি এখানে আমি তুলব না। আপনার বর্ণিত অত্যাদ্ভূত শক্তিটার অন্তিম্ব আমি না হয় মেনে নিলাম। কিন্তু আমি জানতে চাই যে যদি একক্ষেত্রে আমি ইচ্ছাশক্তি প্ররোগ কার তা হলে অক্তক্ষেত্রে আমি ইচ্ছাশক্তি প্রয়োগ করি না কেন? এই তুই ব্যাপারের মধ্যে প্রভেদটা কি ম্বপ্রকাশ এবং স্বতঃসিদ্ধ ? অর্থাৎ যত্ন করা না করার কারণটা যে ইচ্ছার সম্ভার মধ্যেই নিহিত এটা কি আমাদের কাছে প্রতাক্ষমণে স্পন্ত ? তাই যদি না ছয় তা হলে ইচ্ছাশক্তি পরিণামের হেতু নয়। বাহ্ম অক্ত কিছু তা হলে এই পরিণতির কারণ। এবার আমরা দেখতে পাচ্ছি যে বৃদ্ধি ও সংকল্প ফুটো রন্তির বেলাতেই আমাদের একইরকম সিদ্ধান্তে আসতে হয়। বিশেষ বিশেষ ভাবনার বা ইচ্ছার মধ্যেই বৃদ্ধি ও সংকল্পের অন্তিম্ব। অথচ বিশেষ বিশেষ ক্রিয়াগুলো য়য়ংসিদ্ধ নয়। সেগুলো বৃশ্বতে হলে তাদেব সঙ্গে বাহ্মজগতের সংযোগগুলোকে বৃশ্বতে হয়। সূত্রাং বৃদ্ধি এবং ইচ্ছা পরম ও নিরপেক্ষ পদার্থ নয়। কোনো জিনিসকেই এই ছুটো উপাদানের কোনো একটার দ্বারা শেষ পর্যন্ত চরম ব্যাখ্যা করা যায় না।

আমরা যে-সিদ্ধান্তে এসেছি মনোবিভাতেও তার সমর্থন পাওয়া যায়। কারণ, আমরা যে-অর্থে বৃদ্ধি এবং ইচ্ছাকে জানি সেই-অর্থে সেত্টোকে প্রাথমিক তত্ত্ব স্পষ্টতই বলা চলে না। বৃদ্ধি এবং ইচ্ছার উৎপত্তি যে নির্বিশেষ ও বিমিশ্র উপাদান থেকে তাকে একান্তভাবে বৃদ্ধিও বলা চলে না, কিংবা একান্তভাবে প্রবৃদ্ধি কিংবা অবিমিশ্র ভৃষ্ণাতে পরিণত হতে পারে না। বৃদ্ধি এবং ভ্ষণার অন্তিত্ব যে-সব মানসিক ঘটনা কিংবা যে-সব ঘটনারীতির ওপর নির্ভর করে সেগুলোকে কেবল বৃদ্ধি কিংবা কেবল ইচ্ছার বিশিষ্ট সৃষ্টি বা দান বলে উল্লেখ করা যায় না। এবং মনে হয় যেন বৃদ্ধি কিংবা ইচ্ছা কখনো ভিত্তিস্থলীয় উপাদানটার সমস্ত অংশ আস্থসাৎ করতে পারে না। বৃদ্ধি এবং ইচ্ছা হচ্ছে ছটো বিশিষ্ট বৃত্তি। কিন্তু এই ছটো রত্তির অন্তর্গত সমস্ত উপাদানগুলো বিশিক্টতা বা বৈলক্ষণ্য লাভ করতে পারে না। অর্থাং বৃদ্ধি এবং ইচ্ছার ক্রিয়ার জন্য যে-সব মানসিক উপাদান দরকার, সেগুলো বাহু এবং সেগুলোকে মৃলত বৃদ্ধিজাত বা ইচ্ছাজাত বলা চলে না। সংক্রেপে এই বলতে হয় যে একটা সর্বসাধারণ ধাতু বা বস্তু আছে এবং তার,

ক ত গুলো সাধারণ আচরণ-বিধি আছে: বৃদ্ধি এবং কৃতি হচ্ছে এই সর্ব-সাধারণ বন্ধর হটো একদেশী কার্যক্রম মাত্র। এই সাধারণ উপাদানটার সম্ভা রম্ভি-ছটোর মধ্যে কখনো নিংশেষিত হয় না: র্ভি-হটো হচ্ছে এই সাধারণ সামগ্রীটার হটো ভিন্ন অংশ মাত্র।

এই সতাটার তাৎপর্য সম্পূর্ণরূপে বিকশিত করা হল মনোবিভার কাজ। কয়েকটা প্রধান প্রধান বিষয়েব দিকে মনোযোগ আকর্ষণ করে আমি ক্লান্ত হব। ভাব বা প্রতায়ের উদ্ভবের পর হয় চিন্তনের উদ্ভব ও বিস্তার; এবং ভাবই হচ্ছে চিস্তনের ভিত্তি। ভাব এবং তথ্যের প্রভেদটা চিস্তনের সৃষ্টি নয়, সেটা স্বাভাবিকত জন্মায়। অনুষঙ্গ ও মিশ্রণের নিয়মগুলো পরীক্ষা করলে দেখা যায় দেগুলোব ক্রিয়াও কতগুলো ভাবগত উপাদানের ক্রিয়ার ওপব নির্ভবনীল এবং এই নিয়মগুলোই হল চিন্তনক্রিয়ার জনক ও আশ্রয়। বিভিন্ন সংবেদনের সংঘ্র ও জড়চাপ এবং এই নিয়মগুলোর যুগ্মপ্রভাবে চিতি-প্রতায় চিতি-তথ্য থেকে আলগ। হয়ে আসে। এইজন্য বলা চলতে পাবে যে প্রকৃত চিন্তন হচ্ছে ভাবোংপত্তির ফল: ভাবোংপত্তি, চিন্তন-ক্রিয়ার ফল নয়। অবশ্য আমাব বলবার উদ্দেশ্য এ নয় যে যে চিস্তার বিকাশের পবিপূর্ণ ব্যাখ্যা দেওয়। আমাদের পক্ষে সম্ভবপর। কারণ, সেরকম ব্যাখ্যা দিতে হলে সম্বন্ধের আকারে আকাবিত চৈতন্মের উৎপত্তির সাধারণ হেতু কি তা আমাদের স্পষ্ট জানা উচিত। কিন্তু অথগু অমুভবের অবস্থা থেকে সম্বন্ধ-গ্রাহী চৈতন্যের অবস্থার প্রিণতি কি করে সম্ভবপর হয়েছে তা আমর। সম্পূর্ণরূপে বুঝি ন।। কিন্তু তৎসত্ত্বেও বলব যে খানিকটা পৃথককরণ প্রকৃত চিন্তনেব আগেই ঘটে থাকে। মাণুষের মনে প্রথমে কতগুলো ভাবগত সংশ্লেষ বা সমষ্টি ও ভাবগত বিশ্লেষ বা বাফী গড়ে ওঠে; তার পরে সেগুলো এক বিশিষ্ট আকারে বৃাহিত হয়ে চিন্তন-ক্রিয়াব উদ্ভব হয়। এই অবস্থায়, বুদ্ধিকে প্রমতত্ত্ব লা চলে ন।। একমাত্র বৃদ্ধিই স্বর্ক্ম ভাবের উৎপত্তির কারণ নয়।

কেউ কেউ বিশ্বাস কবেন যে সংশ্লেষণ ও বিশ্লেষণের মধ্যেও গোডা থেকেই মননের ক্রিয়া প্রচছন থাকে। সেইজন্য তাঁরা বলেন যে মনন-ক্রিয়া হল মানুষের মনের একটা মুখ্য বা আদিম রম্ভি। এই মত সম্পূর্ণ ভ্রান্ত। কিন্তু তর্কের খাতিরে যদি আমরা মেনেও নিই যে এই মত সত্য, তা হলেও मनानत नार्थकक मृत इम्र मा। कात्र । किलानत नका रा-नव व्यवस अ ব্যতিরেকের তথ্যের মধ্যে এবং যে-সব ভাবিক সম্বন্ধের মধ্যে নিহিত সেগুলো শেষ পর্যন্ত আমরা কোথা থেকে পাই ? এই বিশেষ বিশেষ সম্বন্ধওলোর বৈশিষ্ট্য অংশত সেগুলোর প্রকৃতির ম্বকীয়তার জন্য এবং সেগুলোর প্রকৃতির অনন্যতার কিছুটা অংশ অন্তত কোনো বৃদ্ধি-শক্তির সৃষ্টি নয়। সুতরাং আমরা শ্বীকার করতে বাধ্য যে বৃদ্ধিগ্রাহ্ম বা বৌদ্ধ সম্বন্ধগুলো শেষ পর্যন্ত অফুডবের উপর নির্ভর করে। অংশত সেইলো ইন্সিয়-প্রতীতি ও কতগুলো মানসিক প্রক্রিয়ার ফল। সুতরাং চিন্তন হচ্ছে কতগুলো বহিরাগত উপা-দানের উপর নির্ভরশীল। এবং চিন্তনকে যত কেন না প্রাথমিক ও আদিম র্বন্তি ব্লপে কল্পনা করা হোক, চিন্তনের মধ্যে স্ব-প্রতিষ্ঠা নেই। কারণ কোনো ক্ষেত্রেই বাছ উপাদানগুলোকে নি:শেষে বৃদ্ধির স্থগত শৃঙ্খলায় পরিণত কবা যায় না। চিস্তনের সংযোগ-সূত্রগুলো হয়তো পরিচিত এবং অলক্ষিত থাকতে পারে; তার পরম্পরাগুলো হয়তো অনবচ্চিন্ন ধারায় বয়ে যেতে পারে। এমন কি, চিস্তার বিশেষ বিন্যাসটা বাছ সংযোগের উপর প্রতিষ্ঠিত এক আকস্মিক বিন্যাস নয়, সেটা একটা সতা ও স্ব-প্রতিষ্ঠ তন্ত্র এর্রকম বিশ্বাসও অনেক সময় উৎপন্ন হতে পারে। এসবই হতে পারে। কিন্তু নিজেকে যদি প্রশ্ন করি যে চিস্তনের বিষয়ীভূত তন্ত্রটা কি মাত্র চিস্তা-শক্তির নিজ অভিব্যক্তি কিংকা যদি প্রশ্ন করি যে তার অন্তিছটা কি কেবল মননের মধ্যে নিহিত, তা হলে প্রশ্নগুলোর উত্তর অক্তরকম দিতে আমরা বাধ্য হই। বিশেষ বিশেষ অন্বয় বা সংযোগগুলো ঠিক সেইবকম না হয়ে অন্যরকম কেন নয়, এর উত্তর কোনো চিন্তা-শক্তির মধ্যে পাওয়া যায় না। স্থতরাং উৎপত্তির দিক থেকে চিন্তনকে গৌণ না বললেও স্বরূপত চিন্তন হচ্ছে গৌণ এক তথা। চিন্তনের বিষয়ীভূত উপাদানগুলো হচ্ছে নিছক মানসিক ক্রমবিকাশ বা অভিব্যক্তির ফল এবং ভাবগত দম্বন্ধের খানিকটা অংশ স্বসময়েই বাইরে থেকে আসে, সেগুলো বৃদ্ধি দারা সৃষ্ট নয়, সেগুলো হল বৃদ্ধি দারা স্বীকৃত-ষাত্র। সেইজন্য কোনো সংযোগ-সূত্রকে যদি বৃদ্ধির সৃষ্টি বলে মনে হয়, সেটাকে কাল্পনিক সংযোগ বলে পরিতাাগ করতে হয়। অতএব মনোবিভার দিক থেকে বিচার করলে এই সংযোগসম্বন্ধগুলো স্থগত ও স্থ-নিষ্ঠ নয়। স্থতরাং সত্য মত হল এই যে, চিন্তন-ক্রিয়া হল একপ্রকার প্রচয়। যে-সব প্রক্রিয়ার ক্রম-

অভিব্যক্তিতে চিন্তনের উদ্ভব হয় এবং যে-সূব ক্রিয়ার মধ্যে চিন্তন নির্হিত থাকে সে-সব ক্রিয়া ও প্রক্রিয়া চিন্তনের উপর নির্ভর্নীল নয়। ফল তা হলে দাঁডায় এই: সব সহন্ধগুলোই হচ্ছে প্রত্যয়াত্মক সে বিষয়ে সন্দেহ নেই; কিন্তু সঙ্গে এটাও সংশয়াতীত যে সব সহন্ধগুলোই চিন্তনের নির্মাণ নয়।

এষণা যে একপ্রকার গৌণ ও উৎপন্ন হত্তি এ কথা মনোবিভায় শ্বীকৃত হয়। প্রতামের বা ভাবের স্বতই বাস্তবে পরিণত হওয়ার কোনো শক্তি নেই। এবং মানুষের মনেও এমন কোনো শক্তি নেই যার কাজ হল এই পরিণতি সাধন করা। আর যদি ধরেও নিই যে সেরকম কোনো শক্তি আছে তব্ও কতগুলো ভাবের পক্ষে বাহু সাহায্য একান্ত দরকার, এ সত্য আমরা আগে লক্ষা করেছি। এই শক্তি সক্রিয় হবার জন্য বিশেষ প্রকারের উত্তেজনা দবকার। কিন্তু যাব প্রচোদনায় ক্রিয়াশক্তি স্বীয় স্বভাব অনুযায়ী কাজ করে তাকে ইচ্ছাক্রিয়াব কারণ বলে স্বীকার করতে হয়। সুতরাং তার উপর ইচ্ছাশক্তির অন্তিত্ব নির্ভবশীল হয়ে পডে। সংক্রেপে বলা যায় যে শারীরিক ও মানসিক অনুষঙ্গেব যুগ্মক্রিয়ার কিংবা শুধু শারীররন্তীয় উত্তেজনা-পরম্পরার উপর ইচ্ছার ক্রিয়া নির্ভরশীল। এইসব বাহা তথ্যগুলো থেকে ইচ্ছার উদ্ভব হয় এবং ইচ্ছাব ক্রিয়ার জন্যও এইসব বাছ উপাধির কারকত্ব প্রয়োজন। সুতরাং এগুলোকে ইচ্ছাব প্রবৃত্তির অংশীভূত বলে গ্রহণ করতে হয়। আমি জানি ইচ্ছাব স্বরূপ সম্বন্ধে নানারকম মত আছে। তার মধ্যে কতগুলো মত এত অকিঞ্চিৎকর যে সেগুলোব আলোচনা করাও র্থা। যে-কোনো সুস্থ মনোবিভাতে এই মত স্বীকার করতেই হবে যে ইচ্ছার উৎপত্তি এবং ব্যাপ্রিয়া হচ্ছে কতগুলো শারীর ও মানস ঘটনার সংগ্রেব উপর অধিষ্ঠিত। এবং এই ঘটনাগুলো হচ্ছে ইচ্ছা বা এঘণার বহির্ভূত। এ ছাডা, ইচ্ছাশক্তির বিকাশের কোনো স্তরেই বহিস্ত উপাধিগুলো ক্রিয়াশক্তির ষগত উপাদান হয়ে দাঁভায় না। তাই যদি হয় ও হলে ইচ্ছা কোনো নিরপেক ও মুখ্য তত্ত্ব নয়।

সমগ্ররপে বিশ্বকে বৃদ্ধিসম্মত বলা চলে। বৃদ্ধিসম্মত এইজন্য বলা চলে যে পূর্ণ বৃদ্ধির পরম চাহিদাগুলো মেটাবাব সামর্থ্য বিশ্বের সত্যরূপের আছে এবং বিশ্বের প্রত্যেক ক্ষুদ্র উপাদান হচ্ছে এই বৃদ্ধিসম্মত সমগ্রের এক অংশ : সূত্রাং প্রত্যেক ক্ষুদ্র উপাদানও বৃদ্ধিসম্মত। কিন্তু বৃদ্ধিসম্মত হলেও বিশ্বকে

সম্পূর্ণ বৃদ্ধিগ্রাছ বলা চলে না। বৃদ্ধি দ্বারা বিশ্বের সমস্কটাকে বোঝা যায় न।। এবং শুধুমাত্র বৃদ্ধির উপর নির্ভর করে বিশ্বের সব দিকের বিস্তৃত কল্পনা করা অসম্ভব। কারণ, বৃদ্ধির পূর্ণসমন্বয়ের দাবি মানতে গিয়ে সমগ্রসং वृक्षित सकीय क्रिकेटलात मण्यूत्रण ७ त्याधन करतः এवः এই मण्यूत्रण ७ শোধনের ফলে বৃদ্ধির মৃত্যু ঘটে; সম্পূরিত বৃদ্ধি আর আমাদের পরিচিত বৃদ্ধি থাকে না। বিশ্বের অন্যান্য বিবিক্ত দিকের বিচারের বেলাভেও এই ষুক্তি প্রযোজা। কোনো দিকই নিজরূপে 🛊। যথাভূতরূপে বৃদ্ধি-গ্রাহ্ন বা বোধা নয়। কারণ বোধা হওয়ার সঙ্গে সঙ্গে সেগুলোর নিজরপের অবসান হয়। সুতরাং সমগ্র বিশের কিংবা তার বিভিন্ন অংশগুলোর ব্যাখ্য। কোনে। একক দিক থেকে কিংবা একযোগে সবগুলে। দিক থেকে কোনে। ভাবেই দেওয়া যায় না। এতক্ষণ চিন্তন এবং ইচ্ছার ক্ষেত্রে এই সত্যের যাচাই করা হল। मनन-वााशांत्रतक वांका यात्र ना ; कांत्रण मनत्नत्र वित्यस वित्यस क्रियाश्वरण। ষয়ং-প্রকাশ নয় এবং চিন্তনের বিশেষ বিশেষ ক্রিয়াগুলো কোনে। বুদ্ধিশক্তির ষগত সন্তার ষতঃস্ফৃতি নয়। ইচ্ছা-ব্যাপারের ক্ষেত্রেও এই একই দোষ লক্ষ্য করা যায়। ইচ্ছার ষকীয় ক্রিয়াপদ্ধতিটা বৃদ্ধির ক্রিয়া থেকে ষ্টুতন্ত্র; শুধু তাই नमः ; हेम्हात वााभातश्रला हत्क व्यवाधा। कात्र प्रश्रल। स्रग्र-निक्त वा স্বতই স্বচ্ছ নয়। ইচ্ছার ঘটনাগুলে। আমাদের ক্ম বেশি পরিচিত: কিন্ত সেগুলো ম্ব-নিষ্ঠ এবং ম্বয়ং-প্রামাণা নয়। সেগুলোর কারক উপাধিরূপে আছে কতগুলে। বাহু তথ্য। সুতরাং সেগুলোর সন্তার মধ্যে সব সময়েই আছে কিছু বিজাতীয় উপাদান। সমগ্র বিশ্বকে চুই বা তভোধিক উপাদানের সমন্ত্রম কল্পনা করা চলে না। কারণ কোনো উপাদানই বিবিক্তরূপে ষয়ং-সিদ্ধ নয়: এবং বিভিন্ন উপাদানের বৈচিত্ত্যের হেতু কি তার পরিপূর্ণ জ্ঞান ও আমাদের নেই।

এইবার আমাদের এগোবার সময় হয়েছে। কিন্তু তার আগে এই প্রসঞ্জে ইচ্ছা বা তৃষ্ণার তথাকথিত পরমত্ব বা শ্রেষ্ঠত্বের বিষয় ত্তুএকটা মন্তব্য করতে চাই। প্রথমত ইচ্ছা যদি পরমতত্ব হয় তা হলে সর্ববিধ প্রপঞ্চ ও ইচ্ছার মধ্যে যে-সক্ষম তার ষরূপ বোঝাবার দায়িত্ব আমাদের গ্রহণ করতে হয়। এবং এই সম্বন্ধের ষরূপ নিরূপণে যদি আমরা বার্থ হই তা হলে এই সম্বন্ধের পশ্চাতে এক অজ্ঞাত ঐকাতত্বের অভিত্য কল্পনা করতে হয়; ফলে

ইচ্ছাও একবিধ আংশিক অবভাস বা ছায়া-সম্ভায় পরিণত হয়। কিন্তু ইচ্ছান্ত প্রকৃতি বিলেষণ করলে এই একই সিদ্ধান্তে পৌছতে হয়। আমরা ইচ্ছানামক যে ব্যাপারকে জানি তার মধ্যে আছে একপ্রকার সম্বন্ধ এবং একপ্রকার ক্রিয়া এবং বিভিন্ন উপাদানের অমীমাংসিত এক অসংগতি। শক্তি কিংবা কর্ম বা তজ্ঞাতীয় যে-কোনো তত্ত্বের বেলাতেও এই মন্তব্য সতা। বস্তুত এই বিষয়ে আমি এর পূর্বে এতবার আলোচনা করেছি যে ধরে নিতে পারি যে পুনরায় এ সহক্ষে আলোচনা নিস্প্রয়োজন। হয়তো আপনি বলতে চান যে আমি যে-সব জটিলতার কথা তুলছি সেগুলো ইচ্ছার প্রকাশের বা অবভাসের সম্বন্ধে সভা; বাস্তব ও পরম ইচ্ছা হল এক অপর ও স্পৃণ ভিন্ন পদার্থ। কিন্তু আপনার উক্তি যদি সতা হয় তা হলে বাল্ডব ইচ্ছ। ও তার প্রকাশের মধ্যে সম্বন্ধটা কি আমাদের সান। দরকার। তা ছাডা অন্য কারণেও এই-রকম ইচ্ছামাত্রের কল্পন। অসমর্থনীয়। কারণ আমাদের পরিচিত এষণা বা ইচ্ছার মধ্যে আছে ধারা বা প্রক্রিয়া এবং যাকে আমবা ইচ্ছা বলে জানি না তাকে ইচ্ছা বলে অভিহিত করাও অসংগত। এই ইচ্ছামাত্র হয় একটা ভৌতিক ঘটনা মাত্র নতুবা একটা তাত্ত্বিক পদার্থ। এবং কোনে। ভাবেই এটি मूर्तिश नग्न, এ रिष्ठ जामता जार्श यर्थ जार्नाहन। करत्रि । मर्नाविष्ठा-তেই হোক কিম্ব। তত্ত্বিভাতেই হোক এরকম ইচ্ছাম্বরূপের শরণাপন্ন হওয়ার অর্থ ই হল এক অজ্ঞাত পদার্থ নিয়ে খেলা করবার নির্বোধ ও বার্থ প্রয়াস করা। যেখানে হেতুটা অবোধা শি'ব। বাখাটা অম্বচ্ছ, সেখানে হেতুটা আছে কিংবা ব্যাখ্যাটি সম্পূর্ণ এবক্ম ভাবা একপ্রকার আত্মবঞ্চনা: এবং এরকম আত্মবঞ্চনার ফলেই ইচ্ছা-ম্বরূপ নামক পদার্থের কল্পনা সম্ভবপর। তবে হয়তো তত্ত্বিভার ক্ষেত্রে এই প্রকার নিক্ষল। আত্মপ্রবঞ্চনার একটা প্রয়োজন বা কারণ আছে। কেবল বৃদ্ধির দ্বারা সর্ববিধ প্রপঞ্চের ব্যাখ্যা দেওয়া যায় না: সেইজন্ত বস্তুসামগ্রীর অন্য দিকের প্রতি ঝোঁক গিয়ে পডে। এবং বৃদ্ধির একদেশদর্শিতা দূর করবার জন্য এক অজ্ঞাত বস্তুর কল্পনা কর। হয়; এবং মনে করা হয় যে বিশ্বের যে দিক বৃদ্ধির তুলনায় সবচেয়ে বেশি বিপরীতধর্মী সেই দিকের সঙ্গে এই অজ্ঞাত বস্তুটা হল অভিন্ন। কিন্তু তা হলে এই অজ্ঞাত তত্টা শুধু বৃদ্ধির বাড়া নয়, সেটা হচ্ছে বৃদ্ধি, ইচ্ছা ও সর্ববিধ আপাতগ্রাহ্ম অবভাসের মুলে অবস্থিত একটি পদার্থ। সুতরাং এই পদার্থটা তথু ইচ্ছা বা কোনো এক-

দেশীর ভত্ত নয়। আমরা এখানে প্রকৃতপক্ষে এক সর্বভোগ্রাহী, একদেশদোষহীন, সর্বক্রটিহীন ও পরিপূর্ণ সমগ্রসতের প্রতিষ্ঠা করছি। এবং তার নাম
আমর। দিচ্ছি ইচ্ছাময় বা ইচ্ছাররপ। কারণ, আমর। মনে করি যে ইচ্ছা অন্তত একরকম বিশেষ দোষ থেকে মুক্ত। কিন্তু আমাদের এই বিচারপদ্ধতিটা যে যুক্তিসিদ্ধ নয় সেটা সুস্পন্ট।

আর-এক দিক থেকে হয়তো ইচ্ছার সর্বময়তা প্রতিপন্ধ করবার চেক্টা হতে পারে। এরকম যুক্তি হয়তো উত্থাপন কছা যেতে পারে যে সমস্ত বিধি, বিধান এবং ৰত:সিদ্ধ সূত্ৰই হচ্ছে শেষ পৰ্যন্ত প্ৰয়োগমূলক এবং সেইজন্য সেগুলোকে ইচ্ছার বা সংকল্পের প্রকাশ বলা উচিত। কিছু এই উক্তি প্রমাদপূর্ণ। যাবতীয় বিধি, নিয়ম ও স্বতঃসিদ্ধ সূত্র হল আমাদের স্বভাবের নানা ও বিভিন্ন জংশের প্রকাশ; সেগুলোকে একমাত্র ইচ্ছার প্রকাশ কোনো মতেই বলা চলে ন।। জ্ঞানীরূপে, ক্মীরূপে ও রসিক্রূপে আমর। কতগুলো অভিজ্ঞতা বা অনুভব থেকে নি:সন্দেহে তৃপ্তি পেয়ে থাকি। এইসব অনুভব আমাদের শান্তি দেয় এবং সেগুলোর অভাবে আমাদের অন্তরে হু:খ, অশাস্তি ও অভীপ্সা জাগে। এবং অনুভবগুলোর গুণের ^{*}বৈশি**ন্ট্যগু**লো আমরা ধরতে পারি এবং চাই কি সেগুলোকে আদর্শরূপে স্বীকার করতেও পারি এবং দেগুলোকে আমাদের জীবনের পুরুষার্থ বা সাধারূপে গ্রহণ করতেও পারি। কিন্তু তাই বলে একথা বলা চলে না যে একমাত্র নৈতিক উদ্দেশ্য বা সাধনার ক্ষেত্র ব্যতীত অন্যত্র কোথায়ও ইচ্ছার সঙ্গে সেগুলোর সম্বন্ধ হচ্ছে অপরিহার্য। এইসব ক্ষেত্রে আমরা সেগুলোকে ইচ্ছা করি বলে শেশুলো আছে বলার চাইতে এই বলা বেশি ঠিক হবে যে সেগুলো আছে বলেই আমর। দেগুলোকে ইচ্ছা করি। আরে। একটা আপত্তি ভোলা যেতে भारत এই বলে যে এগুলো তো শেষ পর্যন্ত সবই হচ্ছে ইচ্ছার বিষয়। এ সম্বন্ধে পূর্বে আলোচনা হয়েছে। একইরকম যুক্তি দিয়ে বৃদ্ধিকেও চরমতত্ত্ব প্রমাণ কর। সম্ভবপর। কারণ ইচ্ছা ও বিশ্বের অন্যান্য সর্ববিধ তথা হচ্ছে বৃদ্ধির বিষয়ীভূত, এও বলা চলে। এই ক্রত দৃষ্টির পর ইচ্ছার তথাকথিত প্রাধান্য যে অমূলক তা আমরা বীকার করে নিতে বাধ্য। সবসময়েই তত্ত্ব-চিস্তাক্লাস্ত বা দর্শন-ভাড়িত চিত্তের পক্ষে এই মতবাদটা হচ্ছে এক ক্লেদ-কৃষ্ণ আশ্রমম্বরণ। এই মতবাদের দাবিগুলোর আপাতসুঠুতা হচ্ছে সেগুলোর

অস্পটতার জন্য। দাবিগুলোকে শুধু মাত্র অবোধা বললে কম বলা হয়। সেগুলো হচ্ছে উদ্ভট ও অসম্ভব।

আমাদের অভিজ্ঞতা বলে যে অহভবেব কোনো বিশেষ দিক নিজকপে 'ষা তদ্রপে বাস্তব নয়। কোনো এক বিশেষ দিকের উপাদানকে প্রধান ও অক্তান্য দিকের বা সমগ্রেব হেতুস্থানীয বিবেচনা কবা যায় না। সবগুলো দিপাদানই অবভাসস্থানীয়, একদেশী এবং ষাতিগামী। আপনি হয়তো জিজ্ঞাসা করবেন সেগুলোকে অবভাস বলা হবে কেন ? কারণ একমাত্র ইন্দ্রিয়প্রতাক্ষের জগতেব ক্ষেত্রেই যথার্থত অবভাসের কথা ওঠা উচিত এবং প্রতাক্ষ অনুভব হচ্ছে চৈতনোব মাত্র এক দিক। আপনি হয়তো বলবেন একমাত্র প্রতাক্ষদর্শীব কাছেই অবভাস সম্ভবপব এবং অবভাসরূপে গণ্য হওয়ার মধ্যে একরকম বিচাব ও বর্জন আছে। উত্তরে আমি বলব যে প্রচ্ছন্ন উপমাব উপর যদি অতাধিক গুরুত্ব আবোপ কবতে হয় তা হলে কটা শব্দ েবং বাকাাংশই বা বাবহারের যোগ্য থাকে। তবু এই আপত্তির যৌক্তিকতা আমি স্বীকাব কবে নিচ্ছি। অবভাস-শব্দ বিশ্লেষ্ণ করলে দেখা যায় এর দ্বারা এমন এক তথাকে উল্লেখ কবা হচ্ছে যেটা প্রত্যক্ষদৃষ্ট এবং বিচারিত। অথচ সবরকম অবভাসেব সম্বন্ধে বলা যায় না যে সেগুলো প্রতাক-দুখা। কাবণ আমবা যদি স্বীকার কবেও নিই যে সর্ববিধ প্রপঞ্চ বা অবভাসের উদয় চৈতন্যকেন্দ্রকে আশ্রয় করে হয় জবুও স্বীকাব কবতেই হয় যে চৈতন্যকেন্দ্রের সমস্তটাই প্রত্যক্ষ অম্বভব নয। এবং পূর্ণসতের মধ্যে সর্ববিধ প্রপঞ্চের বিবেচনা বা বিচারণা হয় এও একবক্ষ কন্ট-কল্পনা। সংক্ষেপে, আমরা ষীকাৰ করতে বাধা যে এমন অনেক অবংশ আছে যেণ্ডলো প্রকৃতপক্ষে অবভাসিত হয় না। এইসব ক্ষেত্রে অবভাস-শব্দকে আভিধানিক অর্থে ব্যবহাব না করে এক বিশেষ পারিভাষিক অর্থে ব্যবহার করা হয়। শব্দ-ব।বহারের এইটুকু শৈথিল্য মার্জনীয়।

তত্ত্বিভাতে আমাদের দৃষ্টিভঙ্গি হবে জ্ঞানিক। এখানে বস্তুসংস্থানের বিভিন্ন দিকের বিচাব ও তুলনা কবা আমাদের কাজ। সূতরাং বিচারে যা-কিছু প্রমবস্তুর তুলনায় হীন মনে হয় তাকেই আমরা অ-পরমার্থ বা অবভাস বলি। কিছু অবভাস বলাতে আমবা এরকম ইন্ধিত করতে চাই না যে তথাটা স্বস্ময়েই কাবো না কারো কাতে প্রতাক্ষরণে অবভাসিত হয়েছে।

বিচার জিনিসটা সম্বন্ধে আমরা বলতে চাই যে তার স্থভাব এমন যে তত্ত্ববিচারে নিযুক্ত হলে তাকে অবভাস বিবেচনা করতে হয়। এবং আমরা
দেখেছি যে অবভাসের লক্ষণ হল প্রত্যায়াত্মকতা বা ভাবধমিতা। তথা ও
প্রত্যায়ের বিচ্ছিরতার নাম অবভাস; এবং এই বিদীর্ণ স্থভাবের জন্ত প্রত্যেক
সসীম দিককেই অবভাস বলতে হয়। আমরা এও লক্ষ্য করেছি যে সারা
বিশ্বে এই ভাবালুতার বা প্রত্যায়-প্রবণতার ছডাছড়ি। সমগ্র বা পরাকালা
ছাড়া অন্য কিছুই আত্মন্থ নয়। সমর্গ্রের প্রত্যেক জিনিসেরই স্বভাবের
মধ্যে বহিন্থ অপরের সঙ্গে দানা সম্বন্ধ আছে; তার ফলে তার অন্তর সর্বদা
বাহ্য প্রকোপের বিষে জর্জরিত হয়ে থাকে। সর্বত্রই সসীম নিজেকে অতিক্রম
করে অপর সন্তার দিকে ধাবিত হয়। এক দিকে সসীম হল পরমবন্তব
বিশেষণ; অন্য দিকে সসীম, বিশেষণক্ষপেও হচ্ছে অবান্তব। সূত্রাং সসীমের
সন্তা অ-পারমার্থিক অর্থাৎ আবভাসিক। অবভাস-শব্দের এই ব্যবহারে
কোনো আপত্তি থাকা উচিত নয়।

এই অধ্যায়ে এ পর্যন্ত আমরা কেবল নেতিবিচার কবেছি। সবই হচ্ছে অবভাসমূলক বা অবভাসায়ক। এবং কোনে। এক^{*}বা একাধিক অবভাস ব। সমন্ত অবভাসের যোগফল বস্তুসত। নয়। এই সিদ্ধান্ত দারা আমরা সত্যের অর্থেকটা মাত্র প্রকাশ করেছি এবং এই সিদ্ধান্তকে সম্পূর্ণ সত্যক্রপে গ্রহণ কর। হবে এক বিপজ্জনক ভ্রম। সুতরাং সিদ্ধাস্তটার অন্তর্নিহিত দোষ সংশোধনের জন্য পরিপুরক ও প্রতিরূপ সিদ্ধান্তটাকে স্বীকাব করতে হয়। পরমবস্তুই হচ্ছে তার অবভাসসমূহ; পরমসংই হচ্ছে বাস্তবিকত প্রত্যেক ও সকল অবভাস। সত্যের এই অপর অর্থেকটার ওপর আমবা বরাবর জোর দিয়ে আসছি। এবং পুনরায় জোব দেওয়া দরকার মনে করি। এইখানে আর একটা মারাত্মক ভ্রমের কথা আমাদের স্মরণ করা উচিত। কোনো এক বিশেষ বা বার্ষ্টিগত অবভাসকে বা সর্ববিধ অবভাসের এক সমষ্টিকে কল্পনা করে যদি শুধু এই উক্তি করি যে পরমসং হচ্ছে এগুলোব একটা বা সব কয়টা তা হলে আমাদের অবস্থা অত্যন্ত শোচনীয় হবে। কারণ, তা হলে যাকে আমরা অবভাস মনে করছি, পরমসন্তার সঙ্গে তার তাদাম্ম্য কল্পনা করে তাকেই আবার অবভাসেব ঠিক বিপরীত মনে করছি। কিছু এই সমস্যার সমাধান কি তা আমরা জানি। এবং কি উপায়ে বা

অর্থে বিভিন্ন অর্থসভ্যগুলোর সমন্ত্র সাধন সম্ভবপর হয় তাও আমরা জেনেছি। পরমসং ও অবভাস একই জিনিস; কিছু পরমস্তের স্ঞে অবভাসের এই ঐক্য অবভাসের নিজরূপে বা তথাভূতরূপে নয়। এবং প্রমসং সমানভাবে স্ববিধ অবভাসের মধ্যে বাস্তব নয়; অবভাসিত সন্তার বাস্তবতার তারতমা আছে। অর্থাৎ সতা ও বাস্তবতার মাত্রা স্বীকারই হচ্ছে এখানে বাঁচবার একমাত্র পথ। প্রত্যেক জিনিসটাই আবশ্যক, অথচ একটা জিনিস হয়তো আরো অন্ত কয়েকটা জিনিসের তুলনায় সম্পূর্ণ মূল্যহীন হতে পারে। কিছুই পূর্ণ বা পরাকাঠা নয়; অথচ পূর্ণতার বা পরাকাষ্ঠার জন্য সব-কিছুরই নূ।নাধিক প্রয়োজন আছে। সংবিৎ বা অমুভবের যত দিক আছে এবং বিশ্বের যত লোক ও স্তর আছে পরমার্থে স্ব-গুলোরই একান্ত দরকার হয়। প্রত্যেক অংশেরই খানিকটা সার্থকতা আছে এবং যতক্ষণ তার বাড়া অহ্য কোনো অংশের সন্ধান না পাওয়া যায় ততক্ষণ তার সত্য স্বীকার্য। সুতরাং যদি অবভাসকে প্রমাদ বা ভ্রমজ্ঞান বলতে চান বলুন। কিন্ত বিভ্রম-মাত্রই অমূলক মায়া নয়। (সপ্তবিংশ অধ্যায় দ্রন্থবা) প্রত্যেক স্তরেই তার চেয়ে উচ্চতর স্তর আছে; সেইজ্ব প্রত্যেক স্তরেই অসংগতি আছে এবং সেইজন্তই প্রত্যেক স্তরেই সভাও আছে। প্রত্যেক স্তরেই সেই স্তরোপযোগী সত্য আছে যেট। হচ্ছে সেই স্তরের ভাব-ধারণা অনুযায়ী; সেই স্তবের দাবি দাওয়া সেখানে থেকেই মেটানো যায়। যখন কোনো এক শুরের সভ্যকে সেই শুরের অতীত বা উধ্বস্থ কিছু দিয়ে বিচার করা হয় তখন সেই সত্যটা মিথ্যা বলে প্রমাণিত হয়। প্রমতত্ত্ এইভাবে সর্ববিধ অবভাসের মধ্যেই সমানত অনুসূত হয়ে থাকে। অবভাসের তারতম্য আছে ও স্তরভেদ আছে ; কিন্তু পরমার্থের সমান প্রয়োজন প্রত্যেক ও সমস্ত অবভাসকে।

জগতের এমন কোনো দেশ নাই যা এত হীন যে তা পরমার্থসতের নিবাসের অযোগ্য। বিশ্বের কোণায়ও এমন কোনো একটা তথ্য নেই যা এত খাপছাড়া এবং ভূচ্ছ যে বিশ্বের কাছে তা সম্পূর্ণ মূল্যহীন। যত কেন না মিথ্যা হোক প্রত্যেক প্রত্যয় বা ভাবেই কিছু সতা আছে; যত কেন না অকিঞ্চিংকর হোক প্রত্যেক সত্তাতেই কিছু বস্তুসভা আছে; এবং যেখানেই সত্যে ও বাল্কবতা আছে সেখানেই পরমার্থসতের অভঙ্ক ও অছম উপশ্বিতি

ৰীকার করতে হয়। বস্তুসভা বাজীত অবভাস অসম্ভব ; কারণ অবভাস মানেই কোনো-কিছুর অবভাস। এবং অবভাস বাতীত বস্তুসভাও অসম্ভব; काषण व्यव जाराव वाहरत कारना-किছू ताहे। किछ भूनक्रकि हरण अथारन ৰলা আৰশ্বক যে অবভালের সমষ্টি বা সমাহার পরমবস্তু নয়। যে-ঐকোর মধ্যে সবরকম অবভাসের সমাগমে প্রত্যেকটার রূপান্তর সাধিত হয়, যে-ঐক্যের মধ্যে প্রত্যেক অবভাবের পরিবর্তন হতে বাধ্য, যদিও সমানত নয়, সে-ঐক্যটার নাম পরমবস্ত। আমরা এও জেনেছি যে সর্ববিধ বিবিক্ত ও বৈরী সম্বন্ধ এই সমগ্রের দারা গৃহীত ও ভক্ষিত হয়। এগুলো সবই সমগ্রের মধ্যে সমন্ত্রম লাভ করে; কিছু সেগুলে। যতক্ষণ পৃথক পৃথক রূপ বা দীয় বৈশিষ্ট্য রক্ষা করে থাকে ততক্ষণ সেগুলোর মধ্যে সংগতি বা সামঞ্জস্মের অভাব থাকে। জগতে অদৌন্দর্যের ঔদ্ধত্য আছে, ইচ্ছাক্বত অনর্থের বিরোধ আছে বলে আমাদের মতের বিরুদ্ধত। কর। সেইজন্ম হচ্ছে একপ্রকার অন্ধতার লক্ষণ। চরম বৈরিতার সম্বন্ধ হচ্ছে একবিধ তীক্ষতর সম্বন্ধ এবং সমগ্রের মধ্যে এই সম্বন্ধেরও স্থান আছে। এরকম সম্বন্ধ দারাও সমগ্রের ঐক্য সমৃদ্ধ হয়। বিশ্বে যত সব আপাত-প্রতীয়মান বিরোধ ও সংঘর্ষ আঁছে সেগুলো সবই হচ্ছে রুহত্তর সমন্বয়ের সাধক এবং সেগুলো সবই হল পূর্ণতর ও অ-সামান্তব্য ব্যক্তিতা বিকাশের জন্য নিতান্ত প্রয়োজন। কিন্তু পরমার্থসংকে যথার্থত সুন্দর বা শিব বলা চলে না। এক অর্থে পরমার্থসং হল আশিব, এবং অসুন্দর ও অসতাও বটে। কিন্তু যে-অর্থে এই বিশেষণগুলোকে পরমসন্তার প্রতি প্রয়োগ করা যেতে পারে সে-অর্থ অত্যন্ত কটকল্পিত ও অম্বাভাবিক। সমগ্রের প্রতি এগুলোকে বিধেয়রূপে প্রয়োগ করতে গেলে যে ব্যক্তনন দরকার তা সম্পূর্ণ অসমর্থনীয়। কারণ পৃথক অংশরূপে এবং নিজরপে এগুলোর কোনো সংগত অর্থ ই হয় না। নিজরপে ও বিবিজরপে অসুন্দর, অশুভ এবং অসত্য হচ্ছে কতগুলে। অপ্রধান দিক মাত্র। সেগুলো হল পরমার্থের বিপুল রাজ্যের ক্ষুদ্র ক্ষুদ্র অংশের অন্তর্নিহিত কতগুলো প্রভেদ। প্রত্যেক ক্ষেত্রেই দেগুলো এক উন্নততর অথচ সংকীর্ণ সামগ্রের गरक जनशीनम् এक উপानात्नत्र म्रत्युत मम्रत्यात्र निर्मम रमग्र। এইসব क्युस কুজ সামগ্রের মধ্যে বিরোধটা তার অন্তর্গু চ তন্ত্রের শক্তিতে বেঁচে থাকে এবং শেষ পর্যন্ত সংঘর্ষ শৃঞ্চলার কাছে অবনত হয়। আমরা যখন কোনো জিনিসকে

অনতা, অসুন্দর ও অমঙ্গল বলে সংজ্ঞিত করি তখন বলতে চাই যে জিনিসটা চল্ছে সত্য, সুন্দর ও মঙ্গলের প্রদেশের এক অপ্রধান ও অধীনস্থ অংশ মাত্র। সেইজন্য এইসব বিশেষণ পরমসমাট পরমার্থসতের বেলাতে প্রযোজ্য হতে পারে না। একথা তব্ও হয়তো বলা চলে যে পরমসন্তার অস্নোন্দর্য, অসত্য ও অকল্যাণ আছে; কাবণ, এগুলো যে-সব প্রদেশের খণ্ড বা অংশ সে-গুলোর অধিকারী হচ্ছে পরমসন্তা। কিন্তু এরকম উক্তি একেবারেই করা চলে না যে পরমসন্তা হচ্ছে তাব কোনো এক ক্ষুদ্র ও অপ্রধান অংশবিশেষ-মাত্র।

বিভিন্ন বিষয়-সামগ্রকে সমগ্র বিচাব করেও পরমতত্ত্বের গুণরূপে চিল্তা করা একপ্রকার অপরাধ। তবে সে অপরাধ মার্জনীয়। বিশ্বকে সুন্দর, শুভ বা সতা বলার মধ্যে অনেকখানি ভ্রান্তি ও বৈরিতা আছে। তার বেশি কিছু বলতে সাহস করা হচ্ছে র্থা ও বিপজ্জনক ফুইই।

যদি নৈতিকদৃষ্টিতে কখনো পরমার্থসংকে বিচার করা হয় তা হলে বলতে হবে যে পরমসত্তা হল মঙ্গলময়। কিন্তু প্রমস্তাকে কল্যাণের অন্তর্ভুক্ত কোনে। পরাভূত উপাদান িশেষের সঙ্গে একীভূত কল্পনা কবা অসংগত হবে। সেইরকম নৈয়ায়িক বা রাসকের দৃষ্টিতে দেখলে পরমার্থকে কেবল সত্য বা কেবল সুন্দরও বলা যায়। প্রমার্থসতে এই প্রধান প্রধান গুণগুলো প্রয়োগ করার পর তবে আমবা অসতা ও অসুন্দবের কথা উল্লেখ করতে পাবি। সুতরাং সোজাসুজিভাবে মসতা অসুন্দর ও অভভকে পরমার্থসতের বিধেয়ক্সপে প্রয়োগ করা যায় না। বিশেষ উদ্দেশ্যে কোনো এক খণ্ড সামগ্রের স্ত্রে পূর্ণ সামগ্রের সমীকরণ সমর্থন করা ধায়। কিন্তু যে-উপাদানটা খণ্ড সামগ্রের বশ্যতা স্বীকার কবেছে এবং তৎকত্ ক অবদমিত হয়ে আছে তাকে প্রমার্থসতের সমান কল্পন। করার পক্ষে কোনো সুযুক্তি নেই। অসৌন্দর্থ, অসত্য ও অকল্যাণ সবগুলোরই পরমার্থসতের মধ্যে স্থান আছে; সেগুলো পরমসন্তার সম্পদ বৃদ্ধি করে। অবভাস ছাডা পরমবস্তুর অন্ত কোনো ধনদৌলত নেই ; অথচ পরমবস্তুর যদি একমাত্র এই ধনদোলতই থাকে তা হলে পরমবস্তু দেউলিয়া হতে বাধ্য। শোধন ব্যতীত কোনো অবভাসেরই কিছু মূল্য (नहे। ज्यात्र शक्क नक्कीय (य विस्मय विस्मय ज्याचारात्र विस्मय विस्मय মাত্রায় পরিবর্তন প্রয়োজন হয়। সেইজন্য অবভাসের অন্তর্নিহিত সত্য ও

বাস্তৰভার ভারতম্য আছে। কতগুলো বিধেয় আছে, যেগুলোকে অন্ত-সব বিধেয়ের ভূলনায় মিখ্যা এবং বস্তুহীন বলা চলে।

তত্ত্বিস্থার কাজ হল অবভাসগুলোকে পরীক্ষা ও সমীক্ষা করা এবং পূর্ণব্যক্তিভার বা অখণ্ডব্যক্তিভার ভাবাদর্শে সেগুলোকে যাচাই করা এবং বস্কুত্ব ও মূল্য অনুযারী সেগুলোকে এক শৃঞ্চলা বা তন্ত্রের মধ্যে সুবিন্যস্ত করা। এই গ্রন্থে এত বড়ো দায়িত্ব পালন করবার ভার আমি গ্রহণ করি নি। মূল সত্য বা মৌলিক সূত্রটা কি তাই নির্ধারণ করার ব্যাপারে আমি এখানে গুরুত্ব আরোপ করেছি এবং সূত্রটাব স্বরূপ ব্যাখ্যান করতে চেন্টা করেছি। প্রসঙ্গত আরো তৃএকটা আকর্ষণীয় বিষয়ে কিছু বলব। আমি আশা করি যে এখানে এসে কতগুলো প্রশ্নের একটা মীমাংসা হবে।

আর-একবার আসুন আমরা প্রকৃতি বা জড়জগতেব দিকে দৃষ্টিপাত করি। একথা কি বলা চলে যে প্রতায়গুলোর বা ভাবগুলোর কর্মকারিকা निक चाह्य এবং প্রকৃতির মধ্যে কতগুলে। অর্থ বা উদ্দেশ্য সাধিত হচ্ছে ? প্রকৃতি কি প্রকৃতপকে সুন্দর ও পৃজাব যোগ্য ? আমি প্রথমে দ্বিতীয় প্রশ্নটির আলোচনা করব: কারণ এই বিষয়ে আমাদের ধাবণা অতান্ত অপরিচ্ছন্ন। আমরা দেখেটি যে প্রকৃতি-শব্দকে সমগ্র বিশ্বের অর্থে ব্যবহাব করা যায়: আবার দেশোপহিত বিশ্বকে প্রকৃতি সংজ্ঞ। দেওয়া চলে : কিংব। তাব চেয়েও সংকীর্ণতর অর্থে প্রকৃতি-শব্দের ব্যবহাব করা যায়। এই জগতে যা-কিছু মানদ বা মনোগত তাকে বাদ দিয়ে অবশিষ্ট একদেশকে অর্থাৎ মাত্র প্রধান বা স্বগত গুণগুলোকে প্রকৃতি নাম দিতে পারা যায়। বলা যায় যে প্রধান বা ম্বগত গুণগুলোই হচ্ছে প্রকৃতিব সারাংশ; বাকি সব-কিছু হচ্ছে প্রকৃতির আগন্ধক বা অপ্রধান গুণ মাত্র এবং যথার্থত দেগুলে। হল অবস্তুক। আমবা লক্ষ্য করেছি যে এইরূপে কল্লিত প্রকৃতির বাস্তবতা হল অতি সামান্য। এই প্রকৃতি হচ্ছে বিজ্ঞান-সাধনার জন্ত একপ্রকার ভাব-নির্মাণ; তাকে বড়ো-জোর একটা কার্যকরী ও অবশ্রপ্রয়োজনীয় কল্পনা বলা যেতে পারে। এবং আমর। বলতে পারি যে আমাদের কাছে বিত্তদ্ধ ভৌতিক বা জড়ীয় ব্যাখাার অর্থ হচ্ছে এই কাল্পনিক পদার্থের একটা দৃষ্টান্তরূপে ও ফলরূপে প্রদর্শন। কিছ এইভাবে একটা ৰড়ো চিত্তবিভ্ৰমের উৎপত্তি হয়। প্রাকৃতিক বিজ্ঞানের विषयवस राष्ट्र क्रावत्रकामि नर्वविध हेलिय-शाद्य छान् मात्रा नमस्य ७

সমৃদ্ধ ও পরিপূর্ণ এই জগং। অথচ প্রকৃতির সারভাগ হয়ে ওঠে কতগুলো প্রধান গুণের বা স্বগত গুণের এক শীর্ণ কল্পনা; এবং কল্পনাটাকে ভাবমাত্ত মনে না করে একটা নিরেট ও কঠিন তথারূপে ধরে নেওয়া হয়। ফলে প্রকৃতির অব্যাখ্যাত অংশের মধ্যে থেকে যায় জগতেব ইন্দ্রিয়গ্রাহ রূপের যাবতীয় ঐশ্বৰ্যচ্ছটা এবং ব্যাখ্যাত অংশটা হয়ে পডে তুচ্ছ ও জীৰ্ণ একটা একদেশদৃষ্ঠিমাত্ত। এক দিকে থাকে প্রকৃতির সারবস্তু; এবং প্রধান গুণের শুল্ক কল্পালটাই হল সেই সারবস্তু বা প্রমবস্তা। অভা দিকে থাকে জীবনের অন্তহীন প্রাচুর্য এবং সেই প্রাচুর্য দিক-দিগন্ত বিস্তার করে আমাদের সম্মুখে প্রসারিত হয়ে আছে। এই ছই চরম বিন্দৃব মধ্যে যে প্রভেদ, তা হয় আমাদের ভুলতে হয়, না হয় নিতান্ত অস্পাইত। কিংবা অন্ধদোলার সহায়তায় এই ছুই বিশ্বুর মধ্যে সংযোগ বক্ষা করতে হয়। যে-ব্যাখ্যায় ব্যাখ্যাত তথ্যগুলোকে অগ্ত-কিছুব ফল বা বিশেষণক্রপে কল্পনা করা হয় অথচ তথ্যগুলো সেই অন্ত-কিছুর গুণ নয় তাও বলা হয় সেরকম ব্যাখ্যা বুদ্ধিগ্রাহ্ম নয়; এবং এই বিচারপ্রণালী বা ব্যাখ্যা দ্বারা তথু তথ্যগুলো আমাদের হাতছাড়। হয়ে যায়। কিন্তু যদি তথাগুলো মৌল ও সারীভূত সত্তার গুণ হয় তা হলে স্বীকার করতে হয় যে মৌলসত্তার ম্বরূপ অন্যুরক্ম। পরবর্তী ব্যাখাায় মূর্তকে শুধু অমূর্তে পরিণত করা হয় না, অমূর্তকেও সম্পদ ও স্বকীয়তা দেওয়া হয়। সত্য ও তত্তুজ্ঞানের সোপানরূপে এই वााथा। इत्छ शहनरयाना। किन्नु जात्नामा विषय धरे भन्नवर्धी नााथान অবলম্বন করার প্রশ্নই ওঠে না। সেইজন্য আমরা এক দোতুলামান অবস্থায় পডি এবং বুদ্ধিসম্মতরূপে ঐক্যলাভের চেষ্ট আমাদের ত্যাগ করতে হয়। এক দিকে প্রকৃতি হল একটা বিরাট সমারে।হ; তার অন্তর্নিহিত বস্তু হচ্ছে কতগুলো প্রধান বা স্বগত গুণের শুদ্ধসত্ব; অন্য দিকে প্রকৃতি হল রূপরস্-গন্ধগীতের ও ইন্দ্রিয়-অনুভবেব এক অন্তথীন, বিচিত্র ও অপরূপ জগৎ; সেই জগংকে আমরা ভালোবাসি, সে আমাদের টানে ও আমাদের মনে বিস্ময় উদ্রেক করে। যে-প্রকৃতি কবির ও প্রকৃতি-বৈজ্ঞানিকের প্রিয় ও প্রাণের প্রাণ, এই সেই-প্রকৃতি। আমর। যখন প্রকৃতির কথা উল্লেখ করি তখন এই চুই চরম অর্থের কোনো অর্থে প্রকৃতি শব্দ ব্যবহার করি কিংবা আদৌ কোনো অর্থে শব্দটা ব্যবহার করি কি না তার কোনো ধারণা আমাদের

থাকে না। যখন যেমন দরকার প্রসঙ্গ-অনুযায়ী আমরা আমাদের অজ্ঞাত-সারে এক চরম অর্থ থেকে অন্ত চরম অর্থে গুলে বেড়াই বা সরে যাই।

বিচার্য বিষয়ের মীমাংসার জন্ম সিদ্ধান্তটা কাজে লাগবে। প্রশ্নটা হল প্রকৃতি সুন্দরী ও আরাধ্যা কি না : এই প্রশ্নের উত্তর নির্ভর করে, 'প্রকৃতি' मक कि वार्थ वादशांत कता शाष्ट्र जात छे भता। यनि किवन श्रिथान वा স্থগত গুণগুলোই প্রকৃতির বস্তুসন্তা হয়, তা হলে এই প্রশ্নের কোনো গভীর আলোচনার প্রয়োজন নেই। এক কথায়ু এরকম প্রকৃতি হল নিজীব। খুব জোর তার থানিকটা আঙ্গিক প্রতিসামা বা সৌষ্ঠব থাকতে পারে। আমা-দের অভাব বা প্রয়োজন মেটাতে গিয়ে তার সঙ্গে যে ব্যবহারিক সম্বন্ধ গড়ে ওঠে তার জন্য যতটুকু দরদ থাক। সম্ভবপর ততটুকু দরদ তার প্রতি হয়তো আমাদের থাকতে পারে। কিন্তু এই অনুভূতিগুলো নিতান্ত আমাদের মনের ভিতরের ব্যাপার। যুক্তিযুক্তভাবে একথা বলা চলে না যে সেগুলো হচ্ছে প্রকৃতির অংশ কিংব: কোনোভাবে সেগুলো প্রকৃতিকে গুণান্বিত করে। দ্বিতীয়ত এইসব অনুভূতি কথনো আরাধনার বা পূজার অনুভূতির আকার ধারণ করে। সেইজন্য যে প্রকৃতি প্রাকৃতিক বিজ্ঞানের বিষয়বস্তু তাকে কেউ যদি সুন্দরী বা দৈবী বলে বর্ণনা করতে চান বা প্রতিষ্ঠিত করতে চান তা হলে আমরা তৎক্ষণাৎ আমাদের বক্তব্য প্রকাশ করব। কেবলমাত্র প্রধান বা স্বগত গুণগুলোর মধ্যে প্রকৃতির বস্তুসত্তা নিহিত; যাঁরা এই মতে বিশ্বাস করেন তাঁরা কেউই উপযু্ক্ত দাবি করবেন না। অপর পক্ষে যদি বলা হয় যে তার ঐশ্বর্য সমেত সমগ্র ইন্দ্রিয়গ্রাছ জগৎ হচ্ছে সতাও বাস্তব এবং তার বিপুল শোভা এবং মানুষের সব উষ্ণ অনু-ভূতি হচ্ছে প্রকৃতির দারীভূত অংশ তা হলে হুই দিক থেকে অসুবিধা উপস্থিত হয়। প্রথমত ভৌতিক বিজ্ঞানকে দিয়ে দাবিটা মঞ্জুর করিয়ে নিতে হয়। বস্তুসন্তার ব্যাপারে জড়ের সঙ্গে মানসের অন্তত সমান অধিকার আছে, এই দাবি স্বীকার করতে হয়। জড়বস্তুর সন্তার পক্ষে জীবদেহের এবং জীবাস্থার সঙ্গে সম্বন্ধ হচ্ছে অপরিহার্য ও আভ্যন্তরিক এই মত মানতে হয়। প্রথম অসুবিধাটা এখানে না আসা অবধি। তার পর দিতীয় অস্থবিধার আরম্ভ হয়। এতদ্র অগ্রসর হওয়ার পর আরো অগ্রসর কেন হব না তার পক্ষে যুক্তি দেখাতে হয়। কারণ, প্রকৃতিকে শুধু ইন্দ্রিয়গ্রাহ্ম জগতের গণ্ডির মধ্যে আবদ্ধ

করা কেন হবে ! যদি মানসিক বা প্রভাক চেতনার কিঞ্চিং মাঝাও প্রকৃতির অংশ হয়ে থাকে তা হলে কোন্ যুক্তির বলে মানুষের উপ্রবৃত্তম ও আধ্যাত্মিকতম অনুভবকে প্রকৃতির সন্তা থেকে বিচ্ছিন্ন করা সম্ভবপর ! শিল্পী, কিনি, ঋষি কর্তৃক দৃষ্ট ও সৃষ্ট যে প্রকৃতি তা যে যুলত বাস্তব নয় তাই বা কেন হবে ! কিন্তু এইভাবে এগোলে জড় ও চৈতন্যের সমগ্র ও অবিভক্ত জগংটাই প্রকৃতি হয়ে পড়ে। এবং এই পর্যন্ত আলোচনা করে আমাদের সিদ্ধান্ত দাঁড়ায় এইরকম। বর্তমান প্রশান্তলো প্রাকৃতিক বিজ্ঞানের বিষয়বস্তু সম্বন্ধে উত্থাপন করা স্পন্টতই র্থা। কারণ সেগুলোর সম্যক আলোচনার জ্ঞাপ্রথম ঠিক করতে হয় যে প্রাকৃতিক বিজ্ঞানের বিষয়বস্তুটা কি এবং তার বস্তুসন্তা বিনিশ্চয় করবার নিয়মই বা কি।

এই বিদ্রান্তিকর অবস্থার থেকে মুখ ফিরিয়ে প্রশ্নটাকে আরো যুক্তিযুক্ত-দৃষ্টি দিয়ে দেখলে তার হয়তে। একটা সংক্ষিপ্ত উত্তব দেওয়া যায়। প্রকৃতির মধ্যে সুন্দরের স্থান কি ও তার বিশেষরূপ কি সে বিষয়ে আমি কিছু বলব ন।। এবং কতদুর ও কি অর্থে জডজগৎ হচ্ছে ধর্মানুভূতির যথার্থ বিষয় সেই সম্বন্ধে ও কিছু আলোচনা করব না। এসব বিষয় এই পুস্তকে আলোচ্য নয়। কিন্তু প্রকৃতি শোভাম্যা ও সম্পূজা, এই উক্তিটা কি সতা গ প্রকৃতি কি বাস্তবিকই সুন্দরী ও নমস্তা ? এই নির্বিশেন প্রশ্নের উত্তরে আমরা বলতে পারি, "হাঁ।" আমর। জেনেছি যে ওদ্ধজড়বস্তুরূপীয় প্রকৃতি হচ্ছে একপ্রকার কার্যসিদ্ধ খণ্ডদৃষ্টিমাত্র। (দ্বাবিংশ অধ্যায় দ্রষ্টবা) আগন্তুক বা অপ্রধান গুণগুলোকে প্রকতির অংশ বলে শ্বীকার করলে ও জীবদেহ ও দেহীর সঙ্গে প্রকৃতির সম্বন্ধ মীকার করলে প্রকৃতি হয়ে ওঠে নান।দেশী এবং বাস্তব্তর। ইন্দ্রিয়ের যত আবেগ ও যত অনুভব, জগতের যত উষ্ণতা ও যত বর্ণচ্ছটা এবং যত গন্ধ ও যত গীত সব বাদ দিয়ে যে-প্রকৃতি সে-প্রকৃতি তো বৃদ্ধির এক নীরস প্রত্যয়মাত্র। স্বগত বা প্রধান গুণাবলী হচ্ছে বৈজ্ঞানিক অনুসন্ধানের জন্ম বৃদ্ধির কতগুলে। নির্মাণবিশেষ। অপ্রধান গুণাবলী থেকে বিবিক্তরূপে সেগুলোকে তথ্য বলা চলে না। বিজ্ঞান এক প্রেতপুরী থেকে এই জগতের ব্যাখ্যা করে; কিন্তু সেই প্রেতপুরীর অধিবাসীরা সকলেই হচ্ছে কায়াহীন ছায়ামাত্র। অপ্রধান গুণগুলোকে প্রকৃতির দিকে টেনে নিলে প্রকৃতি বাস্তবতর হয়। কিন্তু তবুও সম্পূর্ণতালাভের তার অনেক বাকি থাকে।

প্রকৃতির সম্ভানদের রকমারি সুখ ও রকমারি হু:খ ও তাদের নানান প্রীতি ও নানান ভাবনা যে প্রকৃতির বস্তুসন্তার অংশ নয়, একথা কে বলতে পারে চু **এই भौমানির্দেশ হল** এক উদ্ভট ব্যাপার। যে-ব্যক্তি কোনো নীতির বলে নিজের বিচারশক্তিকে সংকীর্ণ করে তার পক্ষে এরকম একটা সীমাস্বীকার করা যুক্তিযুক্ত। কিন্তু আমরা এই মূল সূত্রটা মেনে নিয়েছি যে প্রকৃতি যতই সম্পূর্ণতর হবে ততই সে বাস্তবতর হবে। সুতরাং আমাদের কাছে এই অবধির কোনো মূল্য নেই। খ্রীকৃত মূলসূত্রটা আমাদের অন্য আর এক সিদ্ধান্তের দিকে টেনে নিয়ে যায়। ধ্যানমগ্ন মনের মধ্যে প্রকৃতি যে প্রক্ষোভ বা ভাবাবেগের প্রবাহ সৃষ্টি করে তার অন্তত কিছুটা অংশ হচ্ছে প্রকৃতির নিজম্ব গুণ, এই সিদ্ধান্ত আমাদের স্বীকার করতেই হয়। যদি প্রকৃতির মধ্যে সৌন্দর্য বাস্তবিকত নাই থাকে, যদি সৌন্দর্যানুভবকে প্রকৃতির বাইরের কোনো রাজ্যের জিনিস বলা হয়, তা হলে শেষ পর্যন্ত কোনো বা কিছু গুণই বা প্রকৃতিব থাকে কি করে ? এবং যদি ভাবাবেগের সুরভিকে প্রকৃতির গুণরূপে স্বীকার করতে কুণ্ঠা হয় তা হলে কোন্ যুক্তির বলে এ ছাড়া অন্য কোনো-কিছু যে প্রকৃতির ধর্ম এই বিধান দেওয়া চলে ? একভাবে দেখতে গেলে প্রকৃতির সর্বাঙ্গই হচ্ছে অধ্যাস্থীয় ও প্রতায়েকরস। সেইজন্য শুধুমাত্র প্রক্ষোভের বা বেদনার সুরটাকে এই দোষের জন্ম প্রকৃতি থেকে ছেঁটে বাদ দেওয়া যায় না। এবং যথার্থ গুণরূপে এই ভাবাবেগের সুরটার বাস্তবতা আমরা স্বীকাব করবই বা না কেন ? আমি একই নিয়ম সর্বত্ত শ্বীকার করি এবং বর্তমানের অভিনব সিদ্ধান্তটাকেও সেইজন্ম আমি শ্বীকার করে নেব। যে-প্রকৃতি আমাদের প্রাণে সাড। জাগায় ও আমাদেব দোলা দেয়, যে-প্রকৃতিকে আমবা ভালোবাসি সেই-প্রকৃতিই আসল প্রকৃতি। তার কাল্তরূপ, ভয়ালরূপ, শক্তিরূপ কোনোটাই মিথ্যা নয়। প্রকৃতিই কাল্তিরূপে ভীতিরূপে এবং শক্তিরূপে সংস্থিতা। এবং সেইজন্ম আক্ষরিক সত্যের যথার্থ অর্থ হচ্ছে সেই-সত্য যে-সত্যকে আমর: জীবনের শ্রেষ্ঠ মুহূর্তে স্বীকার করতে বাধা হই।

অন্য এক দিক থেকে এই সিদ্ধান্তের কিছু পরিবর্তন সাধন দরকার। এটা নিশ্চিত, যে প্রত্যেক জিনিসই নানা সম্বন্ধে আবদ্ধ থাকে এবং তার স্বভাব এইসব সম্বন্ধ দ্বারা বিশেষিত বা নির্দিষ্ট হয়। এটা নিশ্চিত যে একটা জিনিস যত বিশিষ্টত। লাভ করে তত বাস্তব হয়ে ওঠে। অপর পক্ষে, যে-বস্তুটা হচ্ছে সর্বতোরূপে বিশিষ্ট বা অসামান্ত তার নাম পর্মবস্তু। একটা বিন্দু অবধি পৌছবার পর বস্তুসভার আতিশ্যোর অর্থ হচ্ছে স্থাতিগামিতা। প্রসারের সঙ্গে প্রতাক জিনিসই তার অবাবহিত উপরের সামগ্রের একটা উপাদান হয়ে ৬ঠে: এবং শেষ পর্যন্ত সমস্ত প্রদেশের ও বিভাগের সকল অবর ও অধীন সামগ্রের সীমারেখা ছিন্নভিন্ন হয়ে যায়। প্রকৃতির বস্তুত্ব বিবেচনা করবার সময় এই সভাটা মনে রাখতে হয়। প্রকৃতির বস্তু-সন্থার রদ্ধির সঙ্গে সঙ্গে প্রকৃতি তার নিজ প্রকৃতি হারিয়ে এক উচ্চতর সন্তায় লয় পায়। প্রকৃতির ম্বরূপ ধ্যান করতে গিয়ে তাকে আমরা সমগ্র বিশ্বের বা পরমবস্তুর সঙ্গে একীভূত করে ফেলি। সেইজন্ম প্রশ্ন ওঠে যে আমরা যখন মানসিক ও আগা। দ্বিক অনুভবগুলোকে পরে পরে প্রকৃতির গুণরূপে বিশ্বাস করছি তখন কোন্খানে এসে প্রকৃতি আর যথার্থ প্রকৃতি থাকছে না। কোন্থানে প্রকৃতি আর বস্তু-রাজ্যের এক প্রতান্ত দেশমাত্র থাকছে না এবং তার বদলে সে বিপুল রুহং ঐকোর এক শাস্ত ও শৃত্যলিত অংশ-বিশেষ হয়ে উঠছে ? দর্শনে এইসব প্রশ্নের উত্তর চাই। এবং উত্তর পেলে প্রকৃতির গুণ সম্বন্ধে আমাদের ধারণাও স্পষ্টতর হবে। আমি এই প্রশ্নগুলোর উল্লেখ করে আমার প্রধান সিদ্ধান্তটাকে এখানে পৃথকভাবে প্রকাশ করব। প্রমস্তার মধ্যে কিছু হারায় না; সকল অবভাসেরই কিছু না কিছু বস্তুত্ব আছে। দর্শক, কবি ও শিল্পীর ধাানের যে-প্রকৃতি, সে-প্রকৃতি তার পরিপূর্ণ ইন্দ্রিয়গ্রাহ্ম ও রসময়ী রূপ সমেত হচ্ছে অতান্ত বাস্তব। ভৌতিক বিজ্ঞানের অনুসন্ধ নের যথার্থ বিষয়বস্তু যে-প্রকৃতি সে-প্রকৃতির চেয়ে এই প্রকৃতি হচ্ছে বছলাংশে বাস্তবতর। কারণ যে-প্রকৃতির সার উপাদান হল কতগুলে। প্রধান গুণের সমষ্টি মাত্র সে-প্রকৃতি অতি নিমুমাত্রায় সভা ও বাস্তব। সে প্রকৃতি হচ্ছে একবিধ অর্থকারী ও ইচ্ছাকৃত একদেশদৃষ্টিমাত্ত। হয়, এই কঙ্কালসার প্রকৃতি নতুব। অপ্রধান-গুণসমন্বিত রক্তমাংসের প্রকৃতি, এ চুটোর একটা প্রকৃতি হচ্ছে প্রাকৃতিক বিজ্ঞানের বিষয়বস্তু। সেইজন্ম প্রকৃতি আমাদের মধ্যে যে ভাবাবেগের আলোড়ন সৃষ্টি করে তার সম্বন্ধে আলোচনার জন্ম আগে আমাদের প্রথমে জানা দরকার আমরা কোনো প্রকৃতির কথা ভাবছি। কিন্তু অপ্রধান ওণ-

গুলোতে এনে প্রকৃতির বহিঃসীমা টানা যায় না। অথবা যদি সেখানে বহিঃ-শীমা টানভেই হয়, তা হলে সেটা কোনো বিশেষ সুবিধার জন্য এবং সে সীমা হচ্ছে মন-গড়া ও কৃত্রিম। শুধু একমাত্র এই যুক্তি বলে মানবজীবনকে আমরা প্রকৃতির থেকে পৃথক করতে পারি। এই হেতু বাতীত অন্য কোনো হেতু দারা আমাদের স্বেচ্ছাচারিতাকে সমর্থন করা যায় না। এবং নিশ্চিত-রূপে বলা যায় যে প্রকৃতির মধ্যে কান্তরসোদ্দীপক কিংবা ভয়োদ্দীপক কিংবা ভক্তিরসসঞ্চারী গুণ নেই এই উক্তি হচ্ছে একপ্রকার বিচারশূনা হঠকারিত। মাত্র। একমাত্র কোনো বিশেষ তাত্ত্বিক উদ্দেশ্যসাধনের জন্মই মানবজীবনকে প্রকৃতির থেকে পার্থক্য বা বিয়োগ করা হয়। আমাদের মূলসূত্র হল এই : ষা ঐকদেশিক তা অবান্তবিক। এই তত্ত্ব অনুসরণ করলে আমাদেব ক্রমশ উপর্বান দিকে উঠতে হয়। এই নীতি-অনুযায়ী প্রথমে আমরা স্বীকাব করতে বাধা হই যে কেবল প্রধান গুণগুলে। কখনো বাল্ডব নয়; সর্বশেষে আমরা বাধ্য হয়ে স্বীকার করি যে মানুষের সকল প্রকার উচ্চতর ভাবাবেগ ও রসানুভূতি দারা সুসমৃদ্ধ প্রকৃতিই হচ্ছে বাল্ডব। এবং এই উধর্যান যেখানে শেষ হয় সেখানে প্রকৃতি হচ্ছে চৈতল্যের মধ্যে জাবিউ ও রূপান্তরিত এক অপরূপ সতা। এবং মধাবর্তী ক্ষেত্রে যতই উপরে ওঠা যায় দেখতে পাই ততই বস্তুসন্তার উত্তরোত্তর বৃদ্ধি হচ্ছে।

প্রকৃতির এই উন্নততর ব্যাখ্যা এবং তার এই অন্তিম স্বাতিক্রমণের কথা থেকে আমরা পূর্বর্গিত বাকি প্রশ্নটাব আলোচনায় এসে পড়ি। সসীম জীব এবং ইচ্ছাশক্তির ভিতর ছাড়া প্রকৃতির অন্যত্তও অর্থ বা উদ্দেশ্যসাধনের ক্রিয়া বর্তমান, এরকম মনে করা যায় কি ? কিংবা ভাবাদর্শ বা প্রত্যয়শক্তি অন্যকোনারূপে প্রকৃতির মধ্যে ক্রিয়া করে এরকম মনে করা চলে কি ? প্রকৃতির মধ্যে অর্থ বা ভাবাদর্শ কাজ কবে এবকম একটা বিশ্বাস কান্তবিদ্যায় বা ধর্মতত্ত্বে কতথানি দরকার তার কোনো বিচার আমি এখানে করব না। কিন্তু ভৌতিক জগং যদি দেশোপহিত অবভাসসমূহের এক শৃঞ্জলামাত্র হয়, তা হলে প্রশ্ন ওঠে যে তত্ত্ব-বিচারের দ্বারা সেখানে যান্ত্রিকতাবাদকে সমর্থন করা যায় কি ? কোনো প্রকৃতি-সম্পর্কিত দর্শন সম্ভবপর কি এবং যদি সম্ভবপর হয় সেই দর্শনের রূপ কি ? এখানে আমি এই কঠিন প্রশ্ন-গুলোর একটা সংক্ষিপ্ত আলোচনা করব।

সত্যের পূর্ণ বর্ণনারূপে যান্ত্রিকতাবাদ হচ্ছে স্পষ্টত এক আৰুগুৰি মতবাদ। আমরা বলতে পারি যে প্রকৃতিকে যন্ত্রবং কল্পনা করলেও প্রকৃতি সমানই ভাবধর্মী থাকে; তবে যন্ত্ররূপে কল্পিত প্রকৃতির ভাবাংশটা তার 'বাইরে কোথাও গিমে পডে। (দ্বাবিংশ এবং ত্রয়োবিংশ অধ্যায় দ্রম্ভবা) এবং জোর করে একথা আমি বলতে পারি না যে কার্যকারী নীতিক্সপেও সর্বত্র এই মতের শুদ্ধতা রক্ষা করা আমাদের পক্ষে সম্ভবপর হয়। একটা বিষয়ে আমার কোনো সন্দেহ নেই। বিশেষ বিশেষ বিজ্ঞানের নিজ নিজ বিচার-পদ্ধতি বা জনুসন্ধান পদ্ধতি মেনে নেওয়ার পূর্ণ স্বাধীনতা থাকা নিশ্চয়ই উচিত। এবং প্রাকৃতিক বিজ্ঞানে যান্ত্রিক ব্যাখ্যা ব্যতীত অন্ত সর্ববিধ ব্যাখ্যাকে যদি বর্জন করা হয় তাতে তত্তবিভার মাথাব্যথার কোনো কারণ নেই। আমি এইটুকু বিশ্বাস করি যে প্রত্যেক বিশেষ বিজ্ঞান তার নিজের কাজ ভালোই বোঝে। কিন্তু যেখানে এমন-সব উক্তি করা হয় যেগুলো বিশেষ বিশেষ বিজ্ঞানের গণ্ডির বাইরে সেখানে তত্ত্ববিদের প্রতিবাদ করবার পূর্ণ অধিকার আছে। সে সেখানে জোর করতে পারে যে ঐকদেশিক কল্পনাগুলো বান্তবতত্ত্ব নয়, সে বলতে গারে যে কার্যকারী কল্পনাগুলো হচ্ছে সত্যের কতগুলো প্রয়োগ-সিদ্ধ বা প্রয়োজন-সিদ্ধ অংশ মাত্র এবং তার বাড়া ्षात्र किছू नग्न। আরো একটা বিষয়ে সে अनानी नावि कत्रत्व भारत। প্রামাণ্য ব্যাখ্যার একটা বিশেষ নিয়ম বা পদ্ধতি গ্রহণ করবার পূর্ণ স্বাধীনতা প্রত্যেক বিজ্ঞানের আছে। এবং কোনো বিজ্ঞান যদি বলে যে কোনে। তথ্যের ব্যাখ্যার অর্থই হচ্ছে দেটাকে গৃহীত পদ্ধতি বা নিয়ম দ্বার৷ ব্যাখ্যা তা হলেও দোষ হয় না। কিন্তু তাই বলে যেখানে কতগুলো তথোর বিভিন্ন দিকের বা বিভিন্ন অংশের কোনো ব্যাখ্যাই দেওয়া হয় নি, কিংবা ব্যাখ্যার কোনে। সূচনাই করা হয় নি, সেখানে তথ্যগুলোর ব্যাখ্যা হয়ে গেছে ৰা ব্যাখ্যা দেওয়া যায় এরকম ঘোষণা করা সম্পূর্ণ অন্যরকম ব্যাপার। প্রাকৃতিক বিজ্ঞানের এরকম সীমালজ্মনের কোনো অধিকার নেই। প্রত্যেক বিজ্ঞ ব্যক্তিই শ্বীকার করবেন যে মক্ষেত্রে প্রাকৃতিক বিজ্ঞানের স্থান হচ্ছে অতি পবিত্র। এবং প্রকৃতির মধ্যে কোনো উদ্দেশ্য সাধিত হচ্ছে কি না এই প্রশ্নটা আমার মতে অধিবিভায় স্পর্শ করা উচিত নয়।

তা হলে কি তত্ত্ববিদ্যার মধ্যে প্রকৃতির দর্শন বলে কোনো বিষয় নেই ?

এই বিষয়ে আলোচনার ক্ষেত্র কি হতে পারে সেই সম্বন্ধে আমি সংক্ষেপে কিছু বলব। অধিবিদ্যার দৃষ্টিতে স্বরক্ম অবভাসেরই কিছু-না-কিছু বস্তুসতা আছে। পরোৎকর্ষ বা অদ্বিতীয় ব্যক্তিতারও একটা আমাদের ধারণ। আছে; এবং যে-সত্তা পূর্ণতার ধারণার যত অনুযায়ী বা সন্নিকট ক্রমিক স্তব্যে তার স্থান তত উচ্চেচ। আমরা এও ক্লেনেছি যে নিয়তর স্তব্যের স্ত্রার দোষ ও ক্রটিগুলি যেমনি সংশোধিত হয়, সেগুলো অমনি উচ্চতর স্তরে নির্বাণ লাভ করে। পরমব্যক্তি 🖎 হল পরাকাষ্ঠ।; এবং সব-কিছুর গতি হচ্ছে এই পরাকাষ্ঠার অভিমুখে। নিমুত্তব স্তরগুলোর মধ্যেও কাষ্ঠার প্রতি আভিমুখ্য প্রথম থেকেই হচ্ছে ক্রিয়াশীল এবং পূর্ণতার প্রতি এই প্রবণতার দারাই নিমুতর শুরগুলোর বাশুবতা নির্দিষ্ট হয় এবং পরে পরে যেমন যেমন উচ্চতর সামপ্রের মধ্যে নিমতর তারগুলো বিলীন হয়, তেমন তেমন ব্যক্তিতার সম্পূর্ণতাও ক্রমশ বাড়ে। অর্থাৎ অধিবিভাতে ক্রমোন্নতি ও পরোৎকর্ষের একটা বৃদ্ধিগ্রাহ্ম অর্থ করা সম্ভবপর। বিবিধ নৈস্গিক তথ্যগুলোকে বিজ্ঞানে যেভাবে ব্যাখ্যা দেওয়া হয় সেই ব্যাখ্যার উপব ভিত্তি করে এ তথাগুলোর শ্রেণীবিন্যাস বা স্তরভেদ করা যদি অধিবিদ্যা দ্বারা সম্ভবপর হত এবং নিয়তর শুরের দোষগুলো উচ্চতর শুরে কিরূপে সংশোধিত হয় এবং নিয়তর স্তরের অন্তর্নিহিত সতা উচ্চতর স্তবে কি ভাবে প্রতিপন্ন হয় তা যদি অধিবিদ্যা দারা দেখানো সম্ভবপর হত, তা হলে অধিবিভার থেকে প্রকৃতিকে বুঝতে অনেক সাহায্য পাওয়। যেত। এই কঠিন কর্তব্য পালন করবার সামর্থ্য আমার একেবারেই নেই। তবে এরকম কাজকে অবৈজ্ঞানিক বিবেচনা করবার কোনো হেতু নেই। নিঃসন্দেহে বলা যায় যে এই ব্যাপারে সর্বজ্ঞতার ভান দেখানোর মতো অসংগত আর কিছুই নেই। এবং বিশেষজ্ঞের সংকীর্ণ ও সৃক্ষ জ্ঞানকে পরিহাস কবা শুধু যে অসংগত তা নয়, তার চেয়েও খারাপ। বিভিন্ন বিজ্ঞানের সিদ্ধান্ত-গুলো রীতিবদ্ধ করে সার্থকতার তারতম্য নির্ধারণের সত্য নিয়ম-অসুযায়ী সেগুলোকে সুবিক্তস্ত করার প্রয়াসকে বৃদ্ধিবিগহিত বিবেচনা করা যায় না।

এরকম প্রকৃতিদর্শন যখন নিজের গণ্ডির মধ্যে থাকে ততক্ষণ তার সঙ্গে জড়-বিজ্ঞানের কোনো ঘল্ম বা বিরোধের অবকাশ নেই। কারণ সত্যি-কারের দর্শনের বিচারে উৎপত্তি সম্বন্ধে কোনো কল্পনা বা আলোচনা চলতে

পারে না। ক্রমবিকাশের বিভিন্ন স্তরের উদ্ভব কালের ধারার মধ্যে কি করে হল এবং কি ক্রম-অনুষায়ী সেগুলোর উদ্ভব হল এবং সেই-স্ব উদ্ভবের কারণ কি এই-সব আলোচনা দর্শনের বিষয়গত নয়। দর্শনে ক্রম-বিকাশ বা ক্রমোল্লতি সম্বন্ধীয় ধারণাটা কালোপহিত হতে পারে না। এবং সেইজ্ঞা প্রচয় বা ক্রমভেদ সম্পর্কিত কোনো প্রশ্নের ব্যাপারে বিজ্ঞান ও দর্শনের মধ্যে প্রকৃত সংঘর্ষ অসম্ভব। দর্শনে 'উচ্চতর' ও 'নিমুতর' শব্দগুটে। এক বিশেষ অর্থে ব্যবহার করা হয়। একটা পরাকাষ্ঠার সঙ্গে তুলনা করে দर्भात এই मक्छालात वावशत कता इत्र এवर (अथात এই मक्छाला छुधू সম্ভাব মর্যাদা নির্ণয় করে। প্রাকৃতিক বিজ্ঞানে এই শব্দগুলোর ব্যবহার যে কোনে। অর্থে করা চলতে পাবে। বিজ্ঞানের এই বিষয়ে সম্পূর্ণ স্বাধীনতা আছে। সেখানে বিজ্ঞানের প্রয়োজন ও স্থবিধ। অনুযায়ী শব্দগুলোর স্বর্থ निर्मिष्ठे इत्। नार्मनिक विठात क्रामा छित्र वर्ध कार्मत धातात मर्था ক্রমোরতি নয়। এবং অন্তব্র ক্রমোরতির অন্ত কোনো অর্থ নেই কিংবা কোনো অর্থই নেই এ উক্তিতে দার্শনিকের বিচলিত হওয়ার কোনো কারণ নেই। এইটুকু বলেই এই বিষয়ের আলোচনা আমি বন্ধ করব। কোনে। স্দেহ নেই যে বিষয়টা গভীর মনোযোগের সঙ্গে বিচার করবার মতো।

পূর্ণাঙ্গ দর্শনের কাজ হল অবভাসের সমগ্র জগংটাকে এক বিপুল ক্রুমবিকাশরণে দেখানো। এই ক্রমবিকাশ হবে তত্ত্বের বিকাশ, কোনো কালোপহিত পরম্পরাধীন বিকাশ নয়। দর্শনে অন্নুভবের প্রতি অংশকে তুলনা করা হয় এক পরমপ্রমাণের সঙ্গে এবং সেই অংশের মর্যাদা নির্ণয় করা হয় তার গুণাগুণ দ্বারা। এই শ্রেণীবিশ্যাসের মানের এক প্রাস্তে হচ্ছে শুদ্ধ চৈতন্ত এবং অপর প্রাস্তে হচ্ছে নিম্প্রাণ প্রকৃতি। এই চুই চরম প্রান্তের মধ্যে অমিল সবচেয়ে বেশি। এই মানের যত উপর দিকে ওঠা যাবে তত প্রথম গুণটার আবিকা ও দ্বিতীয় গুণটার নানতা দেখতে পাওয়া উচিত। আমরা বলতে পারি যে আত্মার আদর্শ হল যান্ত্রিকতার সম্পূর্ণ বিপরীত। বিবিধের মিলন হচ্ছে আত্মা; কিন্তু আত্মার অন্তত্ম বিবিধ ও তার ঐক্যের মধ্যে কোনো পার্থকা বা বাহ্য সম্বন্ধ নেই। সেখানে সার্বিকভাব বা সামান্ত্রপ্রতায় প্রতি অংশবিশেষের মধ্যে অন্তর্নিহিত ও পুঢ়ক্রিয় হয়ে থাকে। সেখানে সার্বিক শৃঞ্জলাটা নানা পৃথক অংশের

মধান্থিত সম্বন্ধের ফলমাত্র নয় এবং সেই সম্বন্ধের বহিন্তু তি অপর একটা উপা-দানও নয়। আত্মাব শৃঞ্চলাকে সম্বন্ধোপহিত বলা চলে না; আত্মার ঐক্য হচ্ছে এক উচ্চতব শ্রেণীর ঐকা: সেই ঐকোর মধ্যে অংশসমূহ ও সেগুলোর নিয়মরাশি অবিভাজারূপে অবস্থিত থাকে। শুদ্ধ যাম্রিকতার অসংগতির মধ্যে এই তত্ত্বের ক্রিয়া একেবারে হুক্র থেকেই লক্ষ্য করা যায়। (দ্বাবিংশ ও ব্রয়োবিংশ অধাায় দ্রস্টব্য) সেইজন্য এরকম উক্তি করা খুব ভুল নয় যে প্রকৃতির অন্তর্নিহিত স্তাই আত্মচিতিতে বাস্তবরূপ ধারণ করে এবং এই পবিণতির ফলে প্রকৃতি রূপান্তরিত হয়। কিন্তু চুই চরম কল্পনার কোনোটাই তথারূপে সতা নয়। একান্তপ্রাণহীন ও যন্ত্রমাত্র জগৎকে আমর। একান্তবাদী কল্পনার দ্বারা পাই; এবং একদেশী কল্পনার্নপেই তার প্রকত সত্তা। অপর পক্ষে, একমাত্র পরমতত্ত্বই শুদ্ধ চৈতন্য বাস্তব। দৃখ্যমান জগতে পূর্ণ চৈতজ্ঞের প্রকাশ কোনোখানেই সম্ভব নয়। পূর্ণতা ও অ২ও ব্যক্তিত। একমাত্র সর্বসমগ্রেবই বেলাতে সত্য। এই নিম্কল সমগ্রের মধ্যে সবরকম মাত্রাণ সন্তাই নির্বাণ লাভ করে এবং স্বর্ক্ম মাত্রাব সন্তাই আছে। এই পরমার্থসতের পক্ষে যথাভূতরূপে কোনো দৃশ্যমান বা প্রতীয়মান সন্তার মধ্যে প্রকাশিত হওয়া অসম্ভব। ক্রমোল্লতি এবং অগ্রগতির বিচারে প্রমার্থসতের কথা আনতে হয় কিন্তু পরমার্থসতের নিজের ক্রমিক্ উন্নতি ও প্রাগ্রসরণ বলে কিছুই থাকতে পারে না।

শেষ উক্তিটার দম্বন্ধে আলোচনা হয়তো শিক্ষাপ্রদ হতে পারে। শেষ পর্যন্ত এবং মোটামুটিভাবে দেখলে বিশ্বে কি কোনো প্রগতি দেখতে পাওয়' যায় ? এরকম কি বলা চলে যে পরমতত্ত্ব কোনো এক সময়ের তুলনায় অন্ত এক সময়ে উৎকৃষ্টতর বা নিকৃষ্টতর ? আমরা সুস্পষ্টভাবেই এইসব প্রশ্নের উত্তবে, বলতে পাবি "না"। কারণ যে-বস্তু পরম ও পরিপূর্ণ তার প্রচয় ও অপচয় অসম্ভব। সংসারে বা দৃশ্যমান জগতে অগ্রগতি যেমন আছে শশ্চাদগতিও তেমনি আছে। কিন্তু সর্ব-সমগ্র এগিয়ে চলে কিংবা পেছিয়ে যায় এরকম ধারণাই করা যায় না। পরমার্থসতের নিজের কোনো উপ্পান পতনের ইতিহাসে সমৃদ্ধ। কোনো এক স্বীকৃত সঙ্গীম জগতের উপর ভিত্তি করে এইস্ব উপান-পতনের কাহিনীর সৃষ্টি হয়। কালের অনস্ত প্রবাহের অংশবিশেষের

ছবি হল এইসব ইতিহাস। ব্যাপকতা ও মৃলোর দিক থেকে এইসব ইতিহাসের সত্যতার ও বান্তবতার প্রকারভেদ থাকাও সম্ভব। কিছু শেষ পর্যস্বিচারে সেগুলোর সত্যতা ও বান্তবতা নিতান্তই আপেক্ষিক। এবং শামুষের ইতিহাসে কিংবা জগতের ইতিহাসে অগ্রগতি ও পশ্চাদ্গতির মধ্যে কোনটা সতা, এই প্রশ্ন অধিবিভার প্রশ্ন নয়। কারণ যা পরিপূর্ণ এবং যা বিশুদ্ধসত্ম তার মধ্যে কোনো গতি থাকতে পারে না। পরমার্থের কোনো ঋতু নেই: ফল, ফুল ও পল্লবের সমৃদ্গম সেখানে একই সঙ্গে এবং ইচ্ছামাত্র। আমাদের ধরণীর মতো সবসময়েই সেখানে শীত ও গ্রীষ্ম। এবং আমাদের ধরণীর মতোই কখনো সেখানে শীত ও নেই বা গ্রীষ্মও নেই।

এরকম দৃষ্টিভঙ্গিতে আমাদের নিরুৎসাহ হওয়াব কিছু নেই। যদি নৈরাশ্য বোধ করি তা হলে মনে করতে হবে মতটা বোঝার ভুল হয়েছে। একান্ত ভ্রমক্রমেই এই সিদ্ধান্তেব সঙ্গে বাবহারিক বিশ্বাসের সংঘর্ষ উৎপন্ন হয়। নৈতিক প্রকর্ষের জগৎ হচ্ছে আপেক্ষিক সত্যের জগং। সমগ্র বিশ্বের সম্বন্ধে যে-সব ভাব প্রযোজ্য, সেগুলো হল নিরপেক্ষ; জোর করে সেগুলোকে আপেক্ষিক জগতের বেলায় খাটাতে গেলে দোধ নিশ্চয়ই আমাদের নিজেদের। পরমতত্ত্বের ধর্ম কখনো আপেক্ষিক তত্ত্বের ধর্ম হতে পারে না। দুশুমান জগতে আপেক্ষিক তত্ত্বের ধর্ম যা আছে তাই থাকে; এবং পরমতত্ত্বে প্রত্যেক সাপেক্ষসন্তার একটা স্থান আছে। প্রশ্ন ওঠে যে ব্যবহারিক জগতে নিজেকে বন্দী করে রেখে সেই জগতের বিচারসূত্রগুলোকে সমগ্র বিশ্বের বেলায় প্রয়োগ করা যায় কি ? কর্মজীবন বা ব্যবহারিক জীবনের জন্ম কালান্তর্গত ঘটনা এবং সীমিত ব্যক্তিত্ব এ মুটো তথাই হচ্ছে আমাদের দরকার। তা ছাডা ভালো ও খারাপ হওয়ার শকাতাও থাকা দরকার। কিন্তু সমগু বিশ্ব বা চরমবস্তুর বেলায় এইসব উপাধি কল্পনা করা অসম্ভব। যদি প্রমার্থেরও এইসব উপাধির প্রয়োজন থাকে তা হলে মনে করতে হবে যে আমাদের এই গ্রন্থের মূল সিদ্ধান্তগুলোই ভ্রমান্থক। কিন্তু প্রমার্থসম্বন্ধীয় অন্য কোনোপ্রকার মত গ্রহণ করবার আগে তার পক্ষে মুক্তিবিক্তাসটা কি সেটা দেখা উচিত। যে মতগুলো প্রায়শই আমার কাছে কপট বলে মনে হয় সেগুলোকে আমি শ্রদ্ধা করতে অপারগ। প্রগতি হল আপেক্ষিক সভোর চাইতে বেশি কিছু এবং আংশিক অবভাসমাত্রের অধিক-কিছু, এই মত স্বীকার করলে আমাদের অতি প্রচলিত ধর্মতকে বর্জন করতে হয়। প্রগতিকে অন্তিম ও চরম তত্ত্ব এবং বস্তু-সম্পর্কিত শেষ কথা বলে বিশ্বাস করলে প্রীষ্ঠীয় ধর্মাবলম্বী হওয়া চলে না। আমি অবশ্য আমার মন্তব্যটাকে যুক্তি হিসেবে ব্যবহার করতে চাই না। এরকম বিশ্বাসের অন্তর্নিহিত অসংগতিটার দিকে দৃষ্টি আকর্ষণ করাই আমার একমাত্র উদ্দেশ্য। নৈতিক দৃষ্টিভঙ্গিকে আপনি যদি চরম সত্য মনে করেন তা হলে আপনার স্থিতিটা কেবল বৃদ্ধিগহিত হয় না, আপনি সবরকম গৃহণযোগ্য ধর্মত থেকে বিচ্ছিন্ন হয়ে পডেন। এবং শুধ্মাত্র একটা কুসংস্কারের দাসত্ব কববার ফলেই এই ত্বরক্ষা।

আমি স্বীকার করি যে জীবনের সব দিককে দর্শনের সমর্থন করা উচিত। কিন্তু এক দিককে চরমসত্য ধরে নিলে এই সর্বতোমুখী সমর্থন অসম্ভব। আমাদের জীবনে অনবরত দৃষ্টিভঙ্গির পরিবর্তন হচ্ছে। এবং স্বচ্ছন্দ জীবন-নির্বাহের পক্ষে ক্ষেত্রোপযোগী দৃষ্টিভঙ্গিটার প্রাধান্য স্থীকার করলেই যথেষ্ট হয়। সেইজন্য এটা সুনিশ্চিত যে বিশ্বের প্রগতি অস্বীকার করলেও জীবনের যে ক্ষেত্রে নৈতিকতা ছিল সেই ক্ষেত্রে নৈতিকতা থেকেই খায়। প্রত্যেক মানুষেরই নিজ নিজ জীবন ও জগৎ আছে। স্বীয় চেষ্টা ও কৃতিব দ্বারা সেগুলোর উন্নতি বিধান কবা আমাদের কর্তব্য। কিংবা অস্ততপক্ষে সেগুলোর শ্রেষ্ঠ ব্যবহারই হচ্ছে আমাদের কামা। উল্ভোগী পুরুষ বিশ্বাস করে যে তার আত্মকর্তৃত্ব আছে এবং সে ভালো করেই জানে যে ইহজীবন ও ইহজগতের সার্থকতা হচ্ছে সেগুলোর সদ্বাবহারের মধ্যে। এই দিক থেকে দেখলে এক সংকীর্ণ অর্থে আমবা বলতে পারি যে ব্যক্তিবিশেষের ব্যর্থতার ফলে বিশ্বের অবনতি হয় এবং ব্যক্তিবিশেষের সার্থকতার ফলে বিশ্বের উল্লতি হয়। কিন্তু এতটুকুতে সম্ভুষ্ট না হয়ে আমর। যদি সমগ্র বিশ্বের পরিবর্তন দাবি করে বসি তা হলে যুক্তি, ধর্ম ও নৈতিকতার রাস্তা ছেডে আসতে হয়। কারণ, বিশ্বের উত্থান ও পতনের কথা হচ্ছে একপ্রকার অর্থশৃত্য ও হেয়বাদ-পূর্ণ প্রলাপ মাত্র। অপর পক্ষে এও বলে রাখা ভালো যে এই গ্রহের অধিবাসী-দের উন্নতি বা সম্ভতিতে বিশ্বাসের দক্ষে অধিবিতার কোনো সংযোগ বা मध्येत (नहे। এই প্রসঙ্গে আরে। বললে দোষ হবে না যে নৈতিকতার সঙ্গেও এই বিশ্বাদের এমন কিছু সম্পর্ক নেই। এইরকম বিশ্বাদের ফলে আমাদের

নৈতিক কর্তবার কোনো পরিবর্তন হয় না। বরঞ্চ এই বিশ্বাসের ফলে যে মনোভাব বা মেজাজের উদ্ভব হয় সে মন ও মেজাজ নৈতিক কর্তব্য সম্পাদনের পক্ষে সম্পূর্ণরূপে অনুকূল বা হিতকর নাও হতে পারে। নৈরাশ্যের শ্যেষ্ট্র ক্ষমতা আছে আমাদের ছর্বল করবার, তেমনি মৃঢ় উচ্ছাস এবং কুৎসিত কপটাচারেরও সামর্থ্য আছে আমাদের অযথা উত্তেজিত করবার। কিন্তু এইসব বিষয়ে আলোচনা করবার হুল এটা নয়; আমরা এইটুকু বলেই সম্ভব্ট থাকতে চাই যে পরমতত্ত্বের উন্নতি বা প্রগতির কথা একেবারে নির্থক।

এইবার আর একটা নিকট বিষয়ের সম্বন্ধে ত্ব-এক কথা বলে আমি এই অধ্যায় শেষ করতে চাই। আমি আত্মার অমরত্বের কথা ভাবছি। এই বিষয়ে কয়েকটা কারণের জন্য আমি নীরব থাকাই ভালো মনে করি: কিন্তু লোকে আমার নীরবতার কদর্থ করতে পারে। প্রথমত ভবিষ্য বা পরজীবন বলতে আমরা কি বুঝি প্রকাশ করা সহজ নয়। এটা স্পষ্ট যে ব্যক্তিগত জীবনের স্থায়িত্ব অস্তহীন না হলেও চলে। দ্বিতীয়ত কি অর্থে ব্যক্তিগত জীবনের স্থায়িত্ব অস্তহীন না হলেও চলে। দ্বিতীয়ত কি অর্থে ব্যক্তিত্বের টিকে থাকা বা স্থায়ী হওয়া দরকার তাও সহজে নির্দিষ্ট করে বলা যায় না। আমি এখানে ধরে নেব যে অমূর্তজীবন হল মৃত্যুর পরের জীবন এবং সেই জীবনেও ইহজীবনের সঙ্গে ঐকাজ্ম্যবোধটা বেঁচে থাকে। এবং এই জীবনের স্থিতিকাল এমন হওয়া উচিত যে অনিচ্ছা-বিনাশ বা অকাল-মৃত্যুর কোনো কথাই উঠতে পারে না। নানারকম কারণের জন্য আমরা ভবিন্তুৎ বা পারত্রিক জীবন কামনা করি। এই কারণগুলো কি সে সম্বন্ধে আমাদের ধারণা পরিষ্কার করার প্রয়াস অন্তন্ত্র বেশ চিন্তাকর্ষক হতে পারে। আমি এইরকম জীবনের সম্ভাবনা কি সেই বিষয়ে এখনই আলোচনা করব।

এক অর্থে জীবায়ার অমরত্ব অসম্ভব। আমাদের মনে রাখা দরকার যে সমগ্র বিশ্বে কোনোপ্রকার রৃদ্ধি সম্ভব নয়। নিতা নৃতন নৃতন আত্মার সৃষ্টি হয় অথচ তারা ধ্বংস পায় না, এরকম কল্পনা করতে গেলে এক ত্রপনেয় বাধার সম্মুখীন হতে হয়। তবে আমার মনে হয় এই অর্থে মতটা গ্রহণ করবার কোনো আবশ্যকতা নেই। সাধারণভাবে বর্তমান প্রশ্নের বিচার করতে গেলে বলতে হয় যে মৃত্যুর পর জীবনের সম্ভাবনা অস্থীকার করা অসম্ভব। আত্মার অভিত্বের জন্ম যে শরীরের একান্ত দরকার, এই উক্তি

প্রমাণ করবার কোনো উপায় নেই। (ব্রেয়াবিংশ অধ্যায় স্রন্টব্য) আমরা যতদূর জানি দেহ-হীন আজা, হয়তো আরে। বেশি নশ্বর হতে পারে; সোজা কথায়, এই বিষয়ে আমরা কিছুই জানি না। এমন অবস্থায় মৃত্যুর পর আত্মার অন্তিত্ব অসম্ভব এরকম উক্তি করা যুক্তিসম্মত নয়। আত্মার অন্তিছের জন্য দেহ একান্ত আবশ্যক এবং এই দেহ আমাদের প্রতিদিনের পরিচিত দেহের মতো না হলে চলবে না, এরকম বিশ্বাস সত্য হলেও পারলোকিক জীবনের সম্ভাবনা অসিক্ষ্ হয় না। স্থূল লৌকিক জড়বালের ভিত্তিতেও পরজীবন সম্ভবপর। কালের একটা ব্যবধানের পর, সেই ব্যবধান কত দীর্ঘ হবে এখানে তা বিচার্য নয়, আমার বর্তমান স্নায়ুতন্ত্রের মতো একটা স্নায়ুতন্ত্রের উদ্ভব সম্ভবপর ; এবং সেই স্নায়ুতন্ত্রের উদ্ভবের পর এই ক্ষেত্রে পূর্বস্থৃতি ও স্বকীয় অভিন্নতা-বোধের উদয় হতে বাধ্য। এরকম ঘটনা অসম্ভাব্য হতে পারে, কিন্তু একে অসম্ভব বল। যায় না। এমন-কি আমবং আরো এক ধাপ এগোতে পারি। আমরা এও বলতে পারি যে এক।ধিক নব নব দেহ পরম্পরাক্রমে উদ্ভূত না হয়ে যুগপৎ উদ্ভূত হতে পারে: এই-तकम कल्लनात मरश कारना आजनागक विरताथ तनहै। तनहैंतकम यहि इस তা হলে আমাদের ভবিষ্যুৎ জীবন একক না হয়ে বছরূপী হয়ে উঠবে। এই কাল্পনিক আলোচনা আর বাড়াবার ইচ্ছা নেই; কিন্তু এখন একটা জিনিস স্পষ্ট হচ্ছে। নানাভাবে পারত্রিক জীবন সম্ভবপর। কিন্তু সঙ্গে মনে রাখা ভালো যে সম্ভাবনাগুলোর মূল্য থুব বেশি নয়।

কোনো একটা জিনিসের সঙ্গে তত্ত্বস্তুব বিরোধ উপস্থিত হলেই তাকে আমরা নির্বাচ্ভাবে অসম্ভব বলি। যে-ভাবকে সহেত্করূপে বাস্তব বলে মীকার করে নেওয়া হয় তার সঙ্গে যথন কোনো জিনিসের সংঘর্ষ দেখা দেয়, তখন সেই জিনিসটাকে আপেক্ষিক দৃষ্টিতে অসম্ভব বলা হয়। প্রথমে যতক্ষণ কোনো জিনিস সম্পূর্ণরূপে অর্থন্য নয়, ততক্ষণ তাকে সম্ভবপর বলেই স্বীকার করতে হয়। আলোচ্য জিনিসটার মধ্যে বিশ্বের কোনো-না-কোনো সদর্থক গুণ থাকতেই হবে, এবং তার প্রকৃতি এমন হতে হবে যে বিশ্বের সঙ্গে সংযোগের ফলে তার এবং এই সদর্থক গুণের অবলুপ্তি না ঘটে। পরে জিনিসটার সঙ্গে বাস্তব বলে মীকৃত অন্ত তথাগুলোর সামঞ্জন্য যেমন যেমন বৃদ্ধি পায়, তেমন তেমন সে আরো বেশি সম্ভবপর হয়ে ওঠে। ফলত কোনো

একটা জিনিসের সম্ভাব্যতা যত বাড়ে, তার সম্ভাবনাও তত বাড়ে। এবং একথা অত্যন্ত সত্য যে জীবনপথে চলবার আমাদের একমাত্র সহায় হল সম্ভাব্যতা। আমরা যা জানতে চাই তা এ নয় যে বিচার্য জিনিস্টা শুরু এবং খালি সম্ভবপর কি না। জীবন পরিচালনা করবার জন্য আমরা জানতে চাই যে বিচার্য জিনিসটি সম্বন্ধে আশংসা করা যায় কিনা এবং আশংসার সপক্ষে এবং বিপক্ষে কতখানি যুক্তি আছে।

এই ক্ষেত্রে অবশ্য সম্ভাবনার পরিমাণ নির্ধারণ করা আমাদের সাধ্যের বাইরে। কারণ এখানে যেসব উপাদান সম্বন্ধে আমাদের আলোচনা করতে হচ্ছে সেগুলোর মূল্য আমাদের জানা নেই। সম্ভাব্যতা বিচারের অজ্ঞাত বিষয়টি নানারকমের হতে পারে। যেমন, পদার্থটার সম্বন্ধে হয়তো আমাদের কোনো জ্ঞানই নেই: এরকম পদার্থরি সম্ভাবনা সম্বন্ধে আমরা সুনিশ্চিত; এইরকম পদার্থকে শূন্যমাত্র বলে বর্জন করতে হয়। কিংবা পদার্থটার সম্পূর্ণ প্রকৃতি হয়তো আমাদের জানা নেই; কিন্তু অন্ত্র "ঘটনার" তুলনায় তাব সম্ভাবনার মাপ ও মূল্য আমাদের কাছে স্পেন্ট। এই পর্যন্ত সব কিছু বেশ সোজা। কিন্তু এ ছাত্য আরো তুই গোলমেলে রকমের অজ্ঞাত বিষয়ের সঙ্গে আমাদের বোঝাপতা করতে হয়। অজ্ঞাত পদার্থটি শুধু সম্ভাবনামাত্র হতে পারে; এই পদার্থের বিষয়ে হয়তো আমরা আর কিছুই জানি না এবং তার সম্পর্কে উক্তি করবার অন্য কোনো তেতুও খুঁজে পাই না। কিন্তু অজ্ঞাত রাজ্যটা হয়তো এমন যে সেগানকার সম্বন্ধে সবিশেষ কোনো জ্ঞানই আমাদের নেই; কিন্তু আমরা এই টুকু বুঝি যে সেই রাজ্যে নানারকম ঘটনার সম্ভাবনা আছে।

এইসব নীরস ভেদ-বিচারের সার্থকতা আমরা এখনই উপলব্ধি করব।
নিরবয়ব আত্মা সম্ভবপর; কারণ তার কল্পনা অর্থলূন্য নয় কিংবা এরকম
পদার্থকৈ অসম্ভব বলে আমরা জানি না। কিন্তু এর সপক্ষে অন্য অতিরিক্ত কোনো যুক্তি খুঁজে পাওয়া যায় না। এখন প্রশ্ন করি এই নিরবয়র আত্মা কি অমর ? এবং তার পরে প্রশ্ন করতে চাই মৃত্যুর পরে বিশেষ করে
আমাদেরই বেলায় বা কেন শুধু বিদেহ জীবন থাকবে ? এইসব প্রশ্ন বিচারের ফলে ভবিয়াজীবনের ষল্প সম্ভাবনার পরিমাণের বিশেষ কিছু র্দ্ধি
হয় না। পরিচিত কিংবা অপরিচিত জড়ধাতুতে গঠিত শরীর-বিশেষ আছার অভিছের পক্ষে একান্ত আবশ্যক এই বৃক্তির সাহায্যেই বা পবকীবনের সন্তাবনা কতদ্র প্রতিষ্ঠিত করা চলে ? এখানে আমরা সম্পূর্ণ অজ্ঞ;
সেইজন্য এই ক্ষেত্রে আপনি হয়তো অজ্ঞানকে সম্বল করে বলতে চাইবেন, "এই
ঘটনা কেন সতা হবে না বিশেষ করে যখন এর বিপরীতটার সন্তাবনার মাত্রা
যতখানি এর সন্তাবনার মাত্রাও ততখানি ?" এর উত্তরে আমি বলতে বাধা
যে আপনার প্রশ্নটি একটা হেছাভাসের উপর আশ্রিত। আমি যে পার্থক্যবিচার আগে করেছি তার দিকে আপনার দৃষ্টি আকর্ষণ করা দরকার মনে
করি। এই অজ্ঞাত রাজ্যের বিশেষ বিশেষ সন্তাবনার মাত্রা নির্ণয় আমর।
কোনো প্রকারেই করতে পারি না; কিন্তু আর-এক দিক থেকে রাজ্যটা যে
সম্পূর্ণ অজ্ঞাত তাও বলা চলে না।

আমরা এমন বলতে পারি না যে সেখানে যে বিভিন্ন সংযোগ বা সমবায় সম্ভবপর তার মধ্যে অর্থেক হচ্ছে আমাদের জ্ঞানত পরজীবনের অনুকূল। কাবণ প্রাকৃতজ্ঞান দিয়ে বিচার করতে গেলে বলতে হয় যে সংযোগ ও সমবায়গুলে। ভবিষ্যুজীবনের বিশেষ প্রতিকৃদ। আমাদের প্রাকৃতজ্ঞানের বহির্ভূত জিনিসের ধর্ম হয়তো ভিন্নরূপ হতে পারে; কিন্তু আমরা যা জানি তার আলোতেই আমাদের বিচার করা ছাড়া গত্যন্তর নেই। এই যদি হয় তা হলে ফল দাঁডাল এই : এই অজ্ঞাতদেশে সম্ভবপর সংযোগ সমবায়ের সংখ্যা অনেক অনেক ; কিন্তু তার মধ্যে একক বা বছরূপী পরজীবনের অনুকূল সংযোগ বা সমবায়ের সংখ্যা অল্প। এই অজ্ঞাতদেশ নিয়ে যদি আলোচনা করতে হয় তার সম্বন্ধে আমাদের সিদ্ধান্ত এর বেশি আর কিছু হতে পারে না। অপর পক্ষে এই অজ্ঞাতদেশ সম্বন্ধে যদি কোনো আলোচনা না করা হয় তা হলে ভবিয়া-জীবনের সম্ভাবনা সম্বন্ধে আমরা কিছুই জানি না এবং সেই সম্বন্ধে কিছু বলবার অধিকারও আমাদের থাকে না। সুতরাং সংক্ষেপে আমার কথা এই যে বিদেহ পরজীবন কিংবা শরীর-বিশিষ্ট পরজীবনের সম্ভাবনার মূল্য বা মাত্রা বিচার করলে বলতে হয় তার পরিমাণ বেশি নয়; বিরুদ্ধ সম্ভাব্যতার পরিমাণ এত বেশি যে অবশিষ্ট যেটুকু পডে থাকে তা বিবেচনার যোগ্য নয়। পুনরার্ত্তি হলেও আমরা দেইজন্ত বলতে চাই যে নিছক অজ্ঞানতার দোহাই দিয়ে ভবিম্বজীবন প্রমাণ করা যায় না। সেইরক্ম ক্ষেত্রে ভবিম্বজীবনের मुखारना मुक्क कि कू रुना हरन ना। व्यारात अरे निकृष्ठे हत्रम ज्ञान यपि

আমরা পরিহার করি, তা হলে বড়ো জোর এই বলতে পারি যে পর-জীবন
একটা শুদ্ধ সম্ভাবনা মাত্র। কিন্তু অনিদিষ্ট বিশ্বের মুখোমুখি এই সম্ভাবনাটা
তল সম্পূর্ণ অসহায় এবং নিরতিশয় অনাশ্রিত ; এবং এই সম্ভাবনার
ম্লা-গণনায় কোনো লাভ নেই। অপর পক্ষে যতটুকু জ্ঞান আমাদের আছে
আমরা যদি তার বাবহার করি এবং আমাদের জানা যে-সব যুক্তি আছে
সেগুলোর সাহাযো ভবিগ্র-জীবনের সম্ভাবনার সম্বন্ধে যদি আমরা বিচার
করি তা হলেও শেষ পর্যন্ত ফল একই রকম হয়। এই যুক্তিগুলোর মধ্যে
কতগুলো হচ্ছে পর-জীবনের অমুকূল : কিন্তু সেগুলোর সংখ্যা কম। সুতরাং
পর-জীবনের সম্ভাব্যতা স্বীকার করা একেবারেই চলে না।

কিন্তু আপত্তি উঠতে পারে যে এই ভাবে প্রশ্নটাব যথার্থ মীমাংসা হয় না। আমার সিদ্ধান্তের বিরুদ্ধে বল। যেতে পারে, "যে-সব যুক্তির আপনি অবতারণ। করেছেন তার দ্বারা পর-জীবনেব অসম্ভাব্যতা প্রতিপন্ন হয়তো হতে পারে: কিন্তু এইসব যুক্তি হচ্ছে আসল প্রমাণটার সঙ্গে সম্পূর্ণ সম্পর্কহীন। এই বিষয়ে ভবিষ্য-জীবনের সপক্ষে যে-সব প্রত্যক্ষ তথ্যমূলক প্রমাণ আছে সেণ্ডলোই হল আসল জিনিস এবং সেগুলোর মূলাই সবচেয়ে অধিক। বিশ্লিউরূপে তত্ত্বগত বিচারে ভবিশ্য-জীবনের সম্ভাব্যতা যাই কিছু হোক না কেন, তথ্যের প্রমাণই হচ্ছে এই বিষয়ে গ্রাহা।" এই আপত্তির যৌক্তিকতা আমি স্বীকার করি; আমার জবাবও খুব সোজা ও সহজ। আমি তথামূলক প্রমাণকে বিবেচনার মধ্যে আনি না। তার কারণ আম ব কাছে এই প্রমাণের যথার্থ কোনে। মূলাই নেই। ভবিয়া-জীবন শুণু সম্ভবপবই নয়, ভবিয়া-জীবন হল বাশুব, এরকম দিদ্ধান্ত প্রতিষ্ঠ। করবাব সপক্ষে যে-সব প্রতাক্ষ প্রমাণ আছে, সেগুলো আমার কাছে ক্রটিপূর্ণ মনে হয়। আমার বিচারে এইসব প্রমাণের দ্বার। নির্বিশেষ সম্ভাব্যতাব অধিক এমণ-কিছু প্রতিপন্ন হয় না। এই যুক্তিগুলোর বিস্তারিত আলোচনা করতে আমি চাই না; তবে কয়েকটা মন্তব্য এ বিষয়ে আমি করব।

আমি পুনক্ষজি করব যে দর্শনে আমাদের প্রকৃতির সমস্ত দিকের সমর্থন পেতে হবে। তার মানে আমাদের শ্বভাবের প্রধান প্রধান বাসনাগুলোর পরিতৃপ্তি দর্শনকে দিতে হবে। কিন্তু তাই বলে প্রত্যেক রকমের ক্ষ্ধা মেটাতে হবে এমন কোনো কথা নেই। সেইরকম দাবি অত্যন্ত অযৌজিক। আছত এই টুকু আমরা বলতে পারি আমাদের বিচারলক পূর্বতী দিন্ধান্তভলো এই দাবিকে দমর্থন করে না। দর্বত্র আমরা লক্ষ্য করেছি যে দদীমের
নিম্নতিই হল পূর্ণতালাভ করা, কিন্তু ঠিক নিজরপে নয়, এবং ঠিক নিজের
মতোও নয়। এবং এই ভবিষ্য-জীবনের আকাজ্জার মধ্যে এমন পরম পবিত্র
কি আছে ? আমাদের স্বভাবের মৌলিক ধর্মের সঙ্গে এর কি এমন
সংযোগ আছে ? নৈতিক জীবন বা ধর্মজীবনের জন্তা কি এর নিতান্তই
প্রয়োজন ? আমি হৃংখ চাই না, আমি ওঠা সুখ চাই এবং তার উত্তরোত্তর
ও নিরন্তর র্দ্ধি চাই । কিন্তু আমার পক্ষে আমি থেকে এই খেয়ালের
চরিতার্থতা করা অসম্ভব। আমার স্বভাবের সঙ্গে এই খেয়ালের সামঞ্জন্য নেই;
সেইজন্য স্বধর্ম-অনুযায়ী যতখানি সুখ আমি পেতে পারি তভটুকুতেই
আমার সন্তুট্ট থাকতে হয়। কিন্তু তাই বলে ভত্তবিদ্যা আমার অলীক
খেয়ালগুলোর দিকে কর্ণপাত করে না, এই যুক্তির বলে তাকে দেউলিয়।
বলে আমি খোষণা করতে পারি কি ?

কিছ কেউ হয়তো বলতে চাইবেন যে পারলৌকিক জীবন বা ভবিল্প-জীবনে বিশ্বাস অত্যন্ত প্রয়োজনীয়। এটা হচ্ছে একটা অত্যাবশ্যক অভ্যু-পগম। আমাদের মভাবের অন্তঃস্থল থেকে এই দাবি ওঠে। এখন এরকম वनात मान यनि এই इम य এই विश्वान वाणिदत्रक निष्कि भीवन এवः षामारित धर्म कीवन षठन हर्द, जा हरन षामि वनव रच षामारित धर्म ७ আমাদের শীলাচারের মধ্যেই গলদ আছে। এই অবস্থার প্রতিকার করতে হলে কল্যাণ সম্বন্ধে আমাদের ভ্রান্ত ও অনৈতিক ধারণাগুলোর সংশোধন "কিন্তু এ তো ভীষণ অবস্থা! জগতে আৰুত্যাগের মূল্য স্বীকার করতে হবে, এবং সাধুকৃত্য ও স্বার্থের মধ্যে বিরোধ ও থাকবে।" আমি পঞ্চবিংশ অধ্যায়ে এই বিষয়ে আলোচনা করে বুঝিয়েছি কেন এ করুণ উজিতে আমার মন গলে না। "কিন্তু তা হলে তো ঋত ও দণ্ডের প্রভুত্ব থাকে না"; না, থাকে না: আমি এবিষয়ে নিশ্চিত যে কঠোর নামের শাসন অমোঘ নয়। এই বিশ্বে নগু নৈতিকতার উপরেও অনেক কিছু আছে তাতে কিছুমাত্র সন্দেহ নেই। এবং নৈতিক জগতেও নামের নিয়ম শ্রেষ্ঠ নিয়ম নয়, তাই আমার সিছাল। "কিছ দেহাবসানের দঙ্গে সঙ্গে যদি সব শেষ হয়ে যায়, তা হলে

আমাদের কটার্জিত লাভগুলোও কি নক্ট হয়ে যায় না" ? কিছু প্রথম কথা হচ্ছে একটা কৃতকর্মের ফল আমি পেলাম না বা রাখতে পারলাম না বলেই ্যে সেটা প্রণক্ট হল এরকম ভাববার কারণ কী ় এবং দ্বিতীয় কথা হচ্ছে গ্রাকে আমরা নিতান্ত অপচয় বলছি তা তো হচ্ছে প্রধানত বিশ্বের রীতি বা ধারা। এই বিষয়ে অযথা উদ্বিগ্ন হয়ে আমাদের মাথাখারাপ করার কোনো দরকার নেই। "কিন্তু অস্তহীন প্রগতি বিনা পূর্ণতাপ্রাপ্ত কি সম্ভবপর ?" এর উত্তরে বলব : অনস্ত প্রগতির মানে যাই কোক তা পেলেই কি পরম পরিপূর্ণতা লাভ করা যায় ? সাস্ত কখনো নিশ্চয়ই সম্পূর্ণ হতে পারে না। পূর্ণ হতে হলে আপনাকে চূর্ণ হতে হবে, আপনাকে বিলীন হতে হবে। অনম্ভ প্রগতি তো পূর্ণতাকে অনির্দিষ্ট কালেব জন্ম ঠেলে বাখা মাত্র। এবং পূর্ণ বিশ্বের অপেক্ষক রূপে আপনি তো পূর্ণই হয়ে আছেন। "কিন্তু আমরা চাই যে সৰ হু:খ ও সব বেদনার পর এক চবম সার্থকতাব আনন্দ মিলবে কোথাও।" আমাদের মত যদি সত্য হয় তা হলে সমগ্রভাবে ও সমগ্রের মধ্যে এই তো হয়ে আছে। তবে আমি স্বীকার কবি যে বাষ্টি বা বাক্তি বছক্ষেত্রেই এই অন্তিম সার্থকতার আনন্দ থেকে বঞ্চিত থাকে এবং অসংখ্য জীবের মধ্যে এক ক্ষুদ্র জীবরূপে আমি এই চরম দার্থকতার আনন্দকে কামনা কবি; আমার কর্তব্যবোধ আমাকে এই े সার্থকতালাভের জন্ম প্রণোদিত করে; এবং সসীম জীবসমূহের আকাজ্জা ও আকৃতির মধ্যে দিয়েই সমগ্রেণ উদ্দেশ্য পরিপূর্ণ ও সফল ২য়। কিন্তু তাই বলে আমি এই তর্ক উত্থাপন করতে পারি না যে বার্ষ্টি যেখানে বিষণ্ণ দেখানে সবই হচ্ছে বিপন্ন। আমি স্বীকার করি যে জীবনে স্বসময়েই একটা বিষা-দের সুর আছে; কিন্তু এই সুর বড়ো হয়ে ওঠা উচিত নয় এবং বড়ো হয়ে ওঠেও না। এবং বিশ্ব ও বার্ষ্টির সম্বন্ধটা পৃথক পৃথক রূপে বিচার করা চলে না; একটা ওতপ্রোত বিক্তাস বা শৃঙ্খলার অঙ্গরূপে উভয়কে বিচার করতে হবে। "কিন্তু আশা ও ভয় যদি না থাকে তা হলে আমর। কম সুখী ও কম নীতিপরায়ণ হব।" হয়তো বা হব কিম্বা হয়তো বেশি সুখী ও বেশি শ্রেয়-স্কামী হব। এই প্রশ্নটা ধুব বড়ো এবং এর আলোচনা আমি এখানে করতে চাই না। কিন্তু এইটুকু আমি বলতে চাই যাঁরা তর্ক করেন যে পারলোকিক জীবনে বিশ্বাদের ফলে সমগ্রভাবে মানুষের খারাপই হয়েছে তাঁদের অন্তত বলবার বেশ কিছু আছে। কিছু প্রশ্নটা এখানে অপ্রাসঙ্গিক মনে হচ্ছে।

ষ্দি এটা প্রমাণ করা সম্ভবপর হত যে সসীম জীবের স্থভাবের গঠনই এমন যে পরলোক ও পারলোকিক জীবনকে দৃষ্টির সম্মুখে না রেখে তার পক্ষে নৈতিক আচরণ করা অসম্ভব, তা হলে ব্যাপারটা আমি স্বীকার করি অন্যরকম দাঁড়াত। কিন্তু এই প্রশ্নের অস্তর্নিহিত তাৎপর্যটা যদি এই হয় যে এখন মন্যু-জীব যে অবস্থায় আছে, সে অবস্থায় এইরকম একটা ধোঁয়াটে, হয়তো বা অমূলক বিশ্বাস না থাকলে তার অধংপতন অনিবার্য, তা হলে আমি বলব সেটা সত্যি হলে বিশ্বের পক্ষে সেটা একটা অতি ক্ষুদ্র ও নগণ্য ব্যাপার। যে জীবশ্রেণীর নিজ প্রতিবেশের সঙ্গে এত অসামঞ্জস্য, তাদের ধ্বংসপ্রাপ্ত হওয়াই স্বাভাবিক; এবং তারা বিনষ্ট হয়ে যদি এক নৃতন উন্নততর শ্রেণীর জীব গড়ে ওঠে এবং তাদের মনের গঠন যদি আরো বাস্তবধর্মী হয় তা হলে তাতে ভালোই হবে। এটুকু বলেই আমি কান্ত হব।

ওপরের সমস্ত যুক্তি এবং এইরকম আরো অনেক যুক্তির ভিত্তি হচ্ছে কতগুলো কল্লিত ধারণা। এই গ্রন্থের মূল ও প্রধান সিদ্ধান্তগুলো এই কল্লিত ধারণাগুলোকে কোনোরূপে সমর্থন করে না। এই অমূলক ধারণাগুলোর সম্বন্ধে একটা আলোচনা বাঞ্চনীয়। "আমি এটা চাই বা আমি ওটা চাই" বলে আক্ষালন করা রথা; আমাদের দেখাতে হবে যে চাহিদাটার প্রতিষ্ঠা বন্ধর মৌলিক প্রকৃতির মধ্যে আছে কি না। এবং বিশ্বের চরমরূপ কি তা না জেনে এই বিশেষ প্রশ্নের উত্তর দেওয়া অসম্ভব।

পারলৌকিক জীবন বা ভবিষ্য-জীবন সম্বন্ধে আমার কিছু বলবার ইচ্ছা ছিল না। আমাকে বাধ্য হয়ে কিছু বলতে হয়েছে। এবং এ বিষয়ে বলবার আগে আমি এতদ্সম্পর্কিত অন্যান্য প্রধান সমস্যাগুলোর আলোচনা শেষ করেছি।

আমি যে-সিদ্ধান্তে পৌছেছি মোটামূটিভাবে বলা চলে যে শিক্ষিত জগংও সেই সিদ্ধান্তের দিকে এগোচ্ছে। দেহ-নাশের পরও ব্যক্তিগত জীবনের অক্ষ্ণ স্থায়িত্ব হল একটা সম্ভাবনামাত্র; তার বেশি আর কিছু নয়। তবে এও সম্ভব-পর যে কেউ কেউ হয়তো এরকম পর-জীবনে বিশ্বাস করেন এবং বিশ্বাস করে মনে ও জীবনে শক্তি পান। অপর পক্ষে মনে হয় যে হীন কুসংস্কারের বশবর্তী হয়ে থাকার চাইতে আশা ও ভয়ের বন্ধনের বাইরে থাকা অনেক ভালো। আত্মার অমরত্ব ব্যতীত ধর্মের অন্তিত্ব নেই এবং আত্মার অমরত্ব বিনা নৈতিক জীবন একপ্রকার আত্মপ্রবঞ্চনা মাত্র। যিনি এই মত ঘোষণা করেন কিংবা যিনি এইরকম মতের ইঙ্গিত দেন তিনি ষেচ্ছায় এক গুরু দায়িত্ব গ্রহণ করেন; এই দায়িত্বের চেয়ে গুরুভার দায়িত্ব এই জগতে খুব কমই আছে।

मश्रविश्नं व्यशांत

অন্তিম সংশয়

সব-কিছু বলতে না পারলেও, এবার গ্রন্থ শেষ করবার সময় এসেছে। শেষ করবার আগে আমর। জিজ্ঞাসা করতে পারি যে কি কি বিষয়ে ও কতদূর আমাদের প্রধান সিদ্ধান্তগুলোকে নিশ্চিতরূপে গ্রহণ করা যায়। আমণা ভেনেছি যে পরমবস্তু এক ; পরমবস্তু মূলত অনুভবস্বরূপ বা চৈতন্যস্বরূপ এবং পরমবস্তুর মধ্যে আছে হু:থের চাইতে সুখের আধিকা। সমগ্রসতের মধ্যে অবভাস ছাড়া অন্য কিছুও নেই; এবং অবভাসের প্রত্যেক অংশ বা শণ্ড এই সমগ্রের বিশেষণ। অপর পক্ষে, পরমবস্তুতে সমাবিষ্ট হওয়ার পরে অবভাসমূহের নির্বাণপ্রাপ্তি ঘটে। বিশ্বে কিছুই নষ্ট হয় না : এবং এমন কিছু সেখানে নেই যা অদ্বিতীয় পরমবস্তুর সম্পদ রন্ধি না করে। কিছু পরমতত্ত্ব গিয়ে প্রত্যেক সসীম বৈচিত্রোর শোধন ও সম্পূরণ হয়। প্রত্যেক উপাদানই সে নিজে যা পরমবস্তুতে তাই থাকে। তার স্বকীয় ধর্ম নন্ট হয় না; তবে পূরণ ও সংযোজনের ফলে স্বীয় ধর্মের বৈশিষ্ট্যটা গলে যায় ও খলে যায়। এবং সেইজন্ম কোনো অবভাসই শেষ পর্যন্ত তথাভূতরূপে বাস্তব নয়; কারণ কোনো অবভাসই কেবল নিজ বা নিঃসঙ্গরূপে সতা নয়। কিছু বিভিন্ন প্রকারের অবভাসের অন্তর্নিহিত বস্ত্রসন্তার তারতম্য আছে: কোনো একটা অবভাস সমগ্রভাবে অন্ত আর একটা অবভাসের সমান, বস্তুসন্তার বিচারে এরকম উক্তি হল হুষ্ট ও ভ্রান্ত।

অবভাসের তথ্যরূপ ও তার সামগ্র-বৈচিত্রোর হেতু আমাদের জানবার উপায় নেই। কেন অবভাসের উদয় হয় এবং এত বিভিন্ন শ্রেণীর বা বিভিন্ন প্রকারের অবভাস কেন এই প্রশ্নগুলোর উত্তর আমাদের সামর্থোর বাইরে। কিন্তু এইসব সন্তা-বৈচিত্রোর মধ্যে আমরা এমন কিছু পাই না যা সম্পূর্ণ সমন্বয় বা সমগ্রের শৃঞ্জার বিরোধী। এই মহা-তন্ত্রের স্বিভৃত স্ক্র জ্ঞান আমাদের বৃদ্ধির অলভ্য; তবে এর মধ্যে কোথায়ও কোনো বিশৃঞ্জা বা বিদ্রোহী উপাদানের অভিত্বের লক্ষণ আমরা দেখতে পাই নি । আমরা এমন কিছু দেখতে পাই নি যার ওপর ভিত্তি করে আমাদের পরমবস্তুসস্বনীয় ধারণাকে থণ্ডন করা যায়। সেইজ্লু আমরা এই সিদ্ধান্তে আসতে সাহসী হয়েছি যে পরমবস্তুর যে নির্বিশেষ ধর্ম আমরা নিরূপণ করেছি পরমবস্তু সেই ধর্মের অধিকারী। তবে কিভাবে পরমন্ত্র এই ধর্মের অধিকারী আমরা জানি না।

আপত্তি উঠতে পারে: "আপনার সিদ্ধান্তটি প্রমাণিত হয় নি। ধরুন আপনার সিদ্ধান্তটি খণ্ডন করবার উপযোগী কোনো আপত্তি পাওয়া যাছে না। তার মানে আপনার সিদ্ধান্তটি অপ্রমাণিত করানো যাছে না। কিছু অপ্রমাণের এই অভাব ও বিনিশ্চয় এক জিনিস নয়। আপনার অনুমিত বস্তুটি সম্ভবপর হতে পারে; কিছু তাই বলে সেটি বান্তব নাও হতে পারে। কারণ, পরমবস্তু যে অস্তরকম নয় তা কেন ? অনন্ত সম্ভাবনার অজ্ঞাত রাজ্যে আমরা কেন এই একটি সম্ভাবনাকে সত্য বলে বেছে নেব ?" আপত্তিটির যাথার্থ্য বীকার করে নিচিছ। এই আপত্তিটার আলোচনাকল্পে কতগুলো তত্ত্বগত বিবেচনায় প্রবৃত্ত হতে হয়। এখানে তার মধ্যে যেটুকু অত্যাবশ্যক সেই দিকে আমার দৃষ্টি সীমাবদ্ধ করব।

১০ তদ্বগত আলোচনায় প্রবৃত্ত হয়ে চরম সংশ্রের অবস্থা অবলম্বন করতে গেলে স্থ-বিরুদ্ধতা দোষ জন্মে। ষেচ্ছায় হোক আর নাই হোক, একটা জায়গায় এসে বাধ্য হয়ে অভ্রান্ততা শ্বীকার করতেই হয়। কারণ, তা না হলে বিচারনিম্পত্তি করা যায় কি করে? আপনি বৃদ্ধিকে মন্য্য-প্রকৃতির এক নগণ্য অংশ মাত্র বলতে চান বলুন। কিন্তু বৃদ্ধির জগতে বৃদ্ধির আদেশ শিরোধার্য করতেই হবে; কারণ বৃদ্ধির স্থান সেখানে সর্বোচ্চে। বৃদ্ধিকে সিংহাসনচ্যুত করতে গেলে বৃদ্ধির রাজ্য ভেঙে টুকরো টুকরো হয়ে যায়। সেইজ্ল্য আমাদের কথা হল এই, বৃদ্ধির বা বিচারের ক্ষেত্রের বাইরে যে মত ইচ্ছা হয় অবলম্বন করুন; কিন্তু খেলার যদি ইচ্ছা না থাকে খেলতে বসবেন না। প্রত্যেক কর্ম পরিচালনা করবারই একটা নিয়ম বা কৌশল আছে। এমন-কি চরম জ্ঞানিক সংশয়বাদেরও ভিত্তি হল সত্য ও তথ্য সম্বন্ধীয় কোনো

এক খীকৃত মতবিশেষ। সতা ও বান্তবের কোনো এক দিকের সক্ষরে নি:সংশয় বলেই বিশেষ বিশেষ আলোচা সত্যগুলো অধীকার করতে কিন্তা সন্দেহ করতে আপনি বাধা। তার মানেই আপনি অস্তত একটা -পরমসতোর ওপর আশ্রয় নিচ্ছেন; এবং প্রচ্ছন্নভাবেই হোক কিংবা অপ্রচ্ছন্নভাবেই হোক এই সত্যটার অভ্রান্ততা বা নিঃসংশয়তা আপনি স্বীকার করছেন। সেইজন্ম ভ্রান্তির সাধারণ অন্তিত্ব থেকে কিছুই অভ্রান্ত নয় এইরকম বিচার করা বৃদ্ধিসম্মত নয়। কারণ, "আমি এ বিষয়ে নিঃসংশয় যে আমরা দর্বত্র ভ্রান্ত" এই উক্তির মধ্যে যতো-বিরোধ অতি স্পন্ট। এই উক্তিটা অতিপরিচিত আর-একটা উভয়তোনাশী গ্রীসীয় যুক্তির কথা মনে করিয়ে দেয়। এবং উক্তিটা পরিবর্তন করে যদি "সর্বত্র" এই শব্দের ছলে "সাধারণত" শব্দটা ব্যবহার করি তা হলে সার্বত্রিক সংশয়বাদ আর প্রতিপন্ন হয় না। কারণ সার্বত্রিক ভ্রান্তির সভাত। ষীকার করতে গেলে মনে করতে হয় যে, সব সতাই কলুষিত এবং প্রত্যেক সত্যের মধ্যেই ভ্রান্তির সম্ভাবনা। কিন্তু আমরা সাধারণত ভ্রান্ত হয়েও বিশেষস্থলে অভ্রান্ত হতে পারি, তাতে কোনো বাধা বা বিরোধ নেই। সংক্ষেপে এইরূপ বলা যায় যে ভত্ত্গত বিচারে বসে আমরা মৌল বা মূলীভূত ভ্রান্তির কথা চিন্তা করতে পারি না। আমরা যখন কোনো বিষয়ে বিনয় প্রকাশ করতে চাই কিম্বা বৃদ্ধির মূল্য সম্বন্ধে যে হীন ধারণা আমাদের হয়েছে তার প্রকাশ করতে চাই তখন মানুষের ভ্রমশীলভার কথা তুলি। কিন্ত বৃদ্ধি-ক্রিয়া পরিচালনার সময় এই ধারণা বা এই ভাব ক্রিয়াটির বাইরে থাকে। ক্রিয়ার মধ্যে তাকে ৰীকারের সঙ্গে সঙ্গে আমরা অসংগতি ও অযৌজিকতার জালে জড়িয়ে পড়ি। ২. দ্বিতীয়ত স্বীকৃত সম্ভাবনার কোনো-না-কোনে। একটা অর্থ থাকতেই হবে। শৃত্ত শব্দমাত্র সম্ভাবনা হতে পারে না; এবং শব্দ-মাত্রকে জ্ঞানত কেউ কখনো সম্ভাবনারূপে দাবি করে না। সম্ভাবনার জ্ঞানের জন্ত একটা-না-একটা অমুভূত ভাবের বা প্রত্যয়ের উপস্থিতি সর্বক্ষেত্রে দরকার।

৩. এবং এই প্রত্যায়ের বা ভাবের স্বতো-বিরোধী কিংবা আশ্ব-বিনাশী হলে চলবে না। তার যতটুকু অংশ স্ব-বিরুদ্ধ, ততটুকুকে সম্ভবপর বলে শ্বীকার করা যায় না। কারণ সভাবনাও বাস্তবের একপ্রকার বিশেষণ বা গুণ এবং সেইজন্য বিশেষ্যস্থানীয় বাস্তবের অবগত ধর্মের প্রতিকৃপ কলে তার চলে না। এখানে এরকম আপত্তি তোলা রথা যে সর্ববিধ অবভাসই হচ্ছে রতো-বিরুদ্ধ। সে কথা তো অতি সতা; কিন্তু সেইজন্যই অবভাসের যতো-বিরোধী রূপটুকু পরম বাস্তবের প্রকৃত বা সম্ভবপর বিধেয় বা বর্ণনা নয়। যে বিধেয় য়-বিরুদ্ধ তাকে তথাভূতরূপে সম্ভবত বাস্তব বলা যায় না। বাস্তব হতে হলে তার বিশেষ রূপের সংশোধন ও পরিবর্তন দরকার। এবং এই সম্পূবণ ও স্ক্রণোধন ক্রিয়ার ফলে বিধেয়টির সম্পূর্ণ রূপান্তর সম্ভবপর এবং তাব ফলে তার পরিচিত রূপটি নাও থাকতে পারে। (চতুর্বিংশ অধ্যায় দ্রুষ্টবা)

- 8. যেখানে ভাব মাত্র একটি, সেখানে ন্যায়ত সংশয় কবা অসম্ভব। যে-ক্ষেত্রে এমন হুটো ভাব উপস্থিত থাকে যে-হুটো বস্তুত এক হয়েও হুই প্রকারে প্রতিভাসিত হচ্ছে সেই-ক্ষেত্রে মনের মধ্যে সন্দেহের ক্রিয়া সম্ভবপর। এমন-কি, প্রত্যক্ষ প্রতিভাস বা ভ্রমজ্ঞান ছাডাও মনে অয়ন্তি-বোধ ও দ্বিধার উদ্ভব হতে পারে। কিন্তু স্থায়ত সংশয়ের জন্য হটো ভাব বা প্রতায়ের দরকার। এবং সে-হুটোর হুই বিভিন্ন অর্থ থাকা উচিত, যাতে তারা যথার্থত হুই হতে পারে। এইরকম বিভিন্ন একাধিক ভাব ব্যতীত সংশয়ের অন্তিত্ব ন্যায়সম্মত হতে পারে না। ৫. যদি এমন কোনো প্রতায় বা ভাব থাকে যাকে সন্দেহ করা যায় না তা হলে সেই ভাবকে ন্যায়ত আপনি শ্বীকার করতে বাধ্য। কারণ, আমরা একটা জিনিস বরাবরই লক্ষ্য করে আসছি যে যাই-কিছু হোক তাকেই বাস্তবের বিধেয়রূপে বা বিশেষণ রূপে ধারণা করতে আমরা বাধা। যে-ভাবকে যথাভূতরূপে কিংবা অম্যান্য উপাদানের সঙ্গে গ্রহণ করলে কোনোরূপ স্ব-বিরোধের উৎপত্তি হয় না সেই-ভাবকে সতা ও বাস্তব বলে অবিলম্বে শ্বীকার কবা চলে। (ষোড়শ অধ্যায় দ্রস্টব্য) এখন এটা স্পষ্ট যে যেখানে সম্ভাবনা মাত্র একটি সেখানে এইরকম বিরোধ বা ব্যাঘাত অভাবনীয়, সূতরাং তাকে স্বীকার বা সমর্থন করতে আমরা এখানে কল্পনার অসামর্থ্য এবং সংমৃঢ়তা একটা বাধা হয়ে উঠতে পারে। কিন্তু বৃদ্ধির বা তত্ত্বের দিক থেকে এই বার্থতা ও চিন্তবিভ্রমের কোনো মূল্য নেই।
 - ৬. আপত্তি উঠতে পারে, "এরকম যুক্তির অর্থ শেষ পর্যস্ত হয়ে দাঁড়ায়

এই যে জ্ঞানের ভিত্তি হচ্ছে অজ্ঞানতা। আমাদের স্বীকারটা হল নিছক অশক্তির ওপর প্রতিষ্ঠিত।" কিন্তু আপত্তিটা সম্পূর্ণ ভ্রাস্ত। আমাদের মডের অন্তর্নিহিত অর্থটা হচ্ছে ঠিক তার বিপরীত। আমাদের মতের মূল কথাই হল যে নিতাপ্ত অজ্ঞানতাকে জ্ঞানের ঘরে স্থান দেওয়া চলে না। যিনি চুটো সভ্যিকারের প্রভায় বা ভাব সম্মূথে না পেয়েও সংশয় পোষণ করতে চান, যিনি বাস্তব-সম্পর্কিত প্রাকৃতজ্ঞানের অধিকারী না হয়েও সম্ভাবনার কথা বলতে চান তিনিই একান্ত অসামর্থ্যের ওপর আশ্রয় নেন: তিনি হচ্ছেন সেই ব্যক্তি যিনি নিজের শৃহতা স্বীকার করতেন অথচ সভাপ্রদর্শন করবার ভান করছেন। এই বিরুত ভান এবং ছন্মবিনয়ের প্রমন্ত ছুঃসাহসের বিরুদ্ধেই হচ্ছে আমাদের মতের মূল প্রতিবাদ। এই বিষয়ে তলিয়ে দেখলেই আমাদের সিদ্ধান্তটা সুস্পই হয়। নিশ্চিতরূপে বলা যায় প্রত্যেক প্রতায় বা ভাবের একটা অর্থ থাকতেই হবে ; নিশ্চিতরূপে বলা যায় যে ছুটো প্রত্যয় মনের সম্মুখে না থাকলে বৃদ্ধিসম্মত বা ন্যায়া সংশয় সম্ভবপর নয়: এবং নি:সন্দেহে বল। যায় যে যাকে সম্ভবপর মনে কবা হয তাকে বান্তবের ধর্মৰূপে थानिको। श्रीकात कतरुष्ठे व्या। এवः यथार्ग विकल्ल जाव स्वरं स्थार्म সংশয়াপন্ন ভঙ্গির কোনে। যৌজিকতা বা ন্যাযাতা নেই. সে বিষয়েও কোনো ज्ञान्य (बर्डे ।

৭. নেতিবাচক বা নান্তিস্চক অবধারণের শ্বরূপ চিন্তা করলে সাধারণ সংশারের পক্ষে আর-একটা যুক্তি হনতো খাডা করা যেতে পারে। সেইটে সম্বন্ধে এখন আলোচনা করব। এরকম অবধারণ বা বিচারে যা ঘটে তা এই যে, বস্তুসন্তা কর্তৃক কোনো বাজনাবিশেষ অস্বীকৃত হয়; কিন্তু অবগত উদ্দেশ্যের বা বিশেষ্ট্রের কোনো সদর্থক ধর্মকে এই অস্বীকৃতির মূল দেখতে পাওয়া যায় না। প্রত্যুত এখানে ভিত্তিটা একপ্রকার অভাবমাত্র এবং অভাবমাত্রের জন্ত দরকার হচ্ছে আমাদের অন্তর্গত চেতসিক পরিবেশ স্বারা উপস্থিত বিশেষটোর বিচার। কিংবা আমরা বলতে পারি যে, এখানে জ্ঞাত বিশেষটো সম্পূর্ণ বলে কল্পিড; কিন্তু তার অবচ্ছেদগুলো হচ্ছে কতগুলো বাইবের জিনিস; এবং সেগুলোর কারণ হচ্ছে আমাদের অক্ষমতা। আরো বলা চলে যে পরমবন্তর বেলায় এই বর্ণনাটা সর্বদাই সত্য। আমরা অজ্ঞানের বলবর্তী হয়ে আমাদের জ্ঞাত বিশ্বকে সম্পূর্ণ মনে করি; সেইজন্ম হয়তো বলা চলে যে সত্যক্তানের

কাছে বিশ্ব হচ্ছে স্বসময়েই অসম্পূর্ণ। এবং এই কারণে, বিকল্পভাবের অনন্তিক্তেও একক সন্তাবনাকে সত্য বলে স্বীকার করতে আমরা অসম্মত হতে পারি।

আমি নিজেই শ্বেচ্ছায় এই আপত্তি উত্থাপন করেছি। কারণ এর মধ্যে একটা গুরুত্বপূর্ণ সভ্য নিহিত আছে। এবং সীমাবদ্ধভাবে এই নীতিটা সম্পূর্ণ নির্দোষ। এই প্রস্নের সর্বত্তই আমি জ্ঞানের এক অবিদিত সম্পূর্বণের প্রয়োজনীয়তা স্বীকার করে এসেছি। এখন প্রশু উঠতে পারে আমরা এই নীতিকে এখন কি করে বর্জন করতে পারি ? পরমবস্তুর জ্ঞান স্বসময়েই আমাদের অক্ষমতার দ্বারা অবচ্ছিন্ন এইরকম আমরা মনে করব না কেন ? সুতরাং পরমবস্ত যে আমাদের কল্লিত সম্ভাবনাসমূহের অতীত নয় তাই বা বলা যায় কি করে ?

এইখানে আপত্তিটার মধ্যে স্বতো-বিরোধ উপস্থিত হচ্ছে। সম্ভাবনার ক্ষেত্রকে এখানে এক নিশ্বাসে বাড়ানো এবং কমানো হচ্ছে। এবং উপরের প্রশ্নের উন্তরে একটা উভয়তোনাশী যুক্তির প্রয়োগ করা যেতে পারে। কিন্ত তার চেয়ে ভালো হবে মৌলিক ভ্রান্তিটা কি তাই আবিষ্কার করা। অন্ত সব-রকম জ্ঞানের মতো অভাবাত্মক জ্ঞানও শেষ পর্যস্ত সদর্থক বা অন্তিসূচক ৷ অফুপস্থিতি ও অভাবের কথা বলতে গেলে খীকার করতে হয় যে অগ্যত্ত কোথায়ও কোনো একটা ক্ষেত্র এবং কোনো এক উপস্থিতি আছে। শুধু অজ্ঞান বা অবিভার ভিত্তিতে জ্ঞানকে অসম্পূর্ণ বা দোষযুক্ত বলা যায় না। জ্ঞানকে দোষযুক্ত বিচার করতে হলে অজ্ঞান-অধিকৃত রাজ্যের সম্বন্ধে কিছু জ্ঞান দরকার। আমাদের বাস্তব-সম্পর্কিত জ্ঞানের একটা পরিধি আছে; এবং সেই জ্ঞানের অন্তর্গত বিভিন্ন বিভাগ আছে। সেইজ্ঞা এক বিভাগে যেটা না থাকে সেটাকে হয়তো অন্ত বিভাগে থোঁজা চলে। যেখানে জগতের কিছুটা অংশকে অসম্পূর্ণ বলে মনে হয় সেখানে জগৎটা সেই অংশকে ছাড়িয়ে যায়। সুতরাং সেখানে এই জ্ঞাত অংশের অতিরিক্তরূপে যে বাস্তবটা প্রসারিত হয় তার ষর্মণ নির্ণয় ও অনুমান করার অধিকার আমাদের হয়। এবং আমাদের পূর্ববর্তী আলোচনায় এই অধিকারই আমরা প্রয়োগ করেছি। কিন্তু যতক্ষণ বিশ্ব-সম্পর্কিত জ্ঞানের মৌল অবধির মধ্যে এবং অপ্রধান বিষয়ের মধ্যে আমর। আমাদের পর্যালোচনা ও পরীক্ষা সীমাবন্ধ রাখি

ততক্ষণই এই অধিকার সতা। চরম বস্তুসন্তার বাইরেও একটা রাজ্য আছে এরকম কল্পনা মিথা। এবং চরমতন্ত্বের বাইরে যাবার প্রয়াসও রুথা। আমাদের জ্ঞানের বাইরে যদি কোনো বস্তুসন্তার রাজ্য থাকেও আমরা তার সম্বন্ধে কিছু জানতে পারি না এবং যেখানে আমরা সম্পূর্ণ অজ্ঞ সেখানে বলতেই পারি না যে সেই রাজ্য হচ্ছে অজ্ঞান-আর্ত। সেইজন্য শেষ বিচারে আমরা যাকে বস্তু বলে জানি তাই হচ্ছে বস্তু এবং জ্ঞান ও বস্তু হচ্ছে সম-বিস্তার। জ্ঞানের ক্ষেত্রের বাইরে সম্ভবপর বলে কিছুই থাকতে পারে না এবং সেই ক্ষেত্রের অক্তন্থিত একমাত্র সম্ভাবনাকে অদ্বিতীয় বাস্তব বলে গ্রহণ করতে আমরা বাধ্য। যত অজ্ঞান-আচ্ছন্ন রাজ্য সবই এই পরিধির মধ্যে অবস্থিত; এবং সর্ববিধ বৃদ্ধিসম্মত সংশ্যের বিষয় এবং সর্ববিধ যৌক্তিক সম্ভাবনার স্থানও হচ্ছে এই সীমার মধ্যে। তার বাইরে নয়।

- ৮০ এই বিষয়ে ধারণা স্পন্ট করবার জন্ম এক আদর্শ অবস্থার কল্পনা করা যাক। আমাদের জ্ঞাত জগৎ যদি একটা পূর্ণ শৃত্যালা বা নির্দোষ সংগঠন হত তা হলে কোথায়ও তার মধ্যে এতটুকু অসম্পূর্ণতার ব্যঞ্জনা থাকতে পারত না। সেই শৃত্যালার মধ্যে প্রত্যেক সম্ভবপর ব্যঞ্জনার যথানির্দিষ্ট স্থান থাকত; সেই স্থানটা শৃত্যালানিহিত অন্যান্ম অবশিষ্ট অংশগুলো কর্তৃক পূর্ব থেকেই নির্ধারিত ও নির্মাণিত হত। তা ছাড়া এরকম পরিপূর্ণ তল্পের যে কোনো একটা উপাদান থেকে সমগ্র বিশ্বের স্বরূপ সম্পূর্ণরূপে জেনে বার করা যেত। এইরকম ক্ষেত্রে অভাব-ক্ষনিত সংশয় কিংবা অজ্ঞানাপ্রিভ সন্দেহের কোনো অবকাশ থাকত না। এইরকম ব্যুহনের বাইরে কোনো সম্ভাবনা থাকতে পারত না; এবং তার ভিতরের সমস্ভ ক্ষুত্র ও সাম্ভ অংশগুলোর মধ্যেও সমান চরিত্রার্থতা পরিলক্ষিত হত। প্রকৃতপক্ষে "অভাব" কিংবা "অক্ষমতা" এই শব্দগুলোর যথার্থ কোনো অর্থই থাকত না। কারণ এই আদর্শ অবস্থায় প্রত্যেক প্রত্যের বাভাবের বেলায় তার সঙ্গে বিশ্বের অন্যান্ম সবকিছুর সংবাদ সূপরিক্ষ্ট হত; ফলে সংশয়, সম্ভাবনা বা অবিদ্যা অসম্ভব হত।
- ৯. আমরা জানি যে তথ্যরূপে এই চরমমাত্রার জ্ঞান সভ্য নয়। আমাদের জগতে জ্ঞানের এই পরাকাষ্ঠায় আরোহণ করা সম্ভবপর নয়। অফুভব বা চেতনার অন্যান্য দিকের সঙ্গে বৃদ্ধির এখন যে সংযোগসম্বন্ধ এই

আদর্শ-জ্ঞানপ্রাপ্তির জন্ম তার আমূল পরিবর্তন প্রয়োজন। আমাদের সর্বজ্ঞতা অপ্রমাণ করবার জন্ম যুক্তি দেখানো নিস্প্রয়োজন; এই গ্রন্থের আলোচ্য প্রত্যেক ব্যাপারেই আমাদের অক্ষমতা প্রতিপন্ন হয়েছে। এই বিশ্বের ভূমনী ও বছবিচিত্র অভিব্যক্তিব কোনো ব্যাখ্যা নেই। এই বাহলা অনির্বচনীয়। পূর্ববর্তী অধ্যায়ে যা বলেছি তার পুনরুক্তি এখানে করব না। আমাদের শৃঞ্জার সৃক্ষ অংশগুলো হচ্ছে সর্বত্র অসম্পূর্ণ।

শৃঞ্জা অসম্পূর্ণ হওয়ার জন্য সর্বত্রই খানিকটা অজ্ঞানের রাজত্ব থাকতে বাধা। উদ্দেশ্য ও বিধেয়ের শেষ পর্যন্ত মিল হতে পারে না; সেইজন্য বিশ্বের খানিকটা অংশ চির-অজ্ঞাত থাকে: এই অজ্ঞাত প্রদেশের স্থূল রূপরেখাট ছাড়া আর কিছু আমরা জানি না। যত সংশয় সম্ভাবনা এবং তান্ত্বিক পরিপ্রণের ক্রিয়া হচ্ছে এই প্রদেশের মধ্যে। যে শৃঞ্জালা অসম্পূর্ণ তার অঙ্গে আছে বিসংবাদ; এবং সেইজন্য প্রত্যেক অসম্পূর্ণ শৃঞ্জালারই ইঙ্গিত হচ্ছে তার বাইবের কিছুর দিকে: কিছু কি পবিপ্রক উপাদান পেলে প্রত্যেক সৃন্ধ অংশের অভাব দূর হবে এই শৃঞ্জালা থেকে তা জানা যায় না। এবং এই কারণের জন্য ব্যাপ্তি ও বাঞ্জনার দিক থেকে জ্ঞাত শৃঞ্জালাটাব খানিক অংশ সবসময়েই অহেতুক মিশ্রণ বা সমষ্টিরপে প্রতিভাত হতে বাধ্য। আমরা বলতে পারি যে বিশ্বের এই অসম্পূর্ণতা হচ্ছে শেষ পর্যন্ত আমাদেব অসম্পূর্ণতারই ফল ও পরিণতি।

১০. এখানে পূর্ব-বর্ণিত পার্থকাটার কথা আমাদের প্নরায় স্মরণ করতে হবে। আমরা যে অসম্পূর্ণ জগৎকে জানি সেই অসম্পূর্ণ জগতেও অসম্পূর্ণতা ও অবিল্ঞা হচ্ছে আংশিক মাত্র। আমাদের জ্ঞানের সবটাই অসম্পূর্ণ ও অবিল্ঞা-ক্লিন্ট এরকম উক্তি সত্যা নয়: এমন কতগুলা জায়গা আছে যেখানে অপর-সম্বন্ধীয় কোনো ল্ঞায়্য ধারণাই আমাদের নেই। সেই-সব স্থলে সংশয় বা সম্ভাবনার কথা অর্থশূল্য। কারণ এইসব ক্লেত্রে অজ্ঞানের সম্ভবত কোনো স্থান নেই; এইসব স্থানে বৃদ্ধিসম্মত সংশয় হচ্ছে একরকম মৃক্তিহীন ও বিকৃত কল্পনামাত্র। (অবশ্য এইসব স্থলের সীমা আগে থেকে নির্ধারিত করা যায় না।) কিন্তু এই জায়গাগুলোর বাইরে কয়েকস্থলে নানা কল্পনা সম্ভবপর; সেইসব কল্পনাকে নির্থক বলা চলে না কিংবা বস্তুর্বপের বিসংবাদী বলাও চলে না; কিন্তু সেগুলো নিতান্ত রক্তশূক্ত

ও সেগুলোর রিক্ত সম্ভাবনার মূল্য বিশেষ কিছুই নয়। পুনক্ষক্তি হলেও আবার বলে রাখা ভালো যে তবে বিশ্বের অবশিষ্ট অংশে ব্যাপারটা হচ্ছে অন্তরকম। সেখানে প্রকৃত সম্পূর্ণতাকে আমরা অল্পবিস্তর মাত্রায় জানি এবং সেখানে সম্ভাবনার মূল্যানুযায়ী একটা ক্রম বা পর্যায় নির্ণয় করাও যায়। এই বিষয়ে আর বেশি আলোচনা করে কোনো লাভ হবে বলে আমার মনে হয় না। এবার পরমার্থসং-সম্পর্কিত বিভিন্ন সংশয়ের বিষয়ে আলোচনা করা যাক।

পরমতত্ত্বের স্বরূপ সম্বন্ধে আমাদের স্থিতি হচ্ছে এই। এই সম্পর্কে আমাদের সিদ্ধান্তটাকে আমরা নিশ্চিত ও সন্দেহাতীত বলে বিশ্বাস করি। এই সিদ্ধান্তকে বিপর্যন্ত করা হচ্ছে লায়ত অসম্ভব। আমরা যে-মত প্রকাশ করিছি সেই-মত ছাডা অন্য কোনো ভাব বা প্রতায় এবং অন্ত কোনো মত নেই। এমন-কি বৃদ্ধিসম্মত উপায়ে অন্য কোনো সম্ভাবনার কথা কল্পনা করাও অসম্ভব। আমাদের বিচারের ফলের বাইরে যা আছে তা হয় নিতান্ত নির্মেক, নয় এমন-কিছু যাকে সৃক্ষরূপে পরীক্ষা করলে আমাদের সিদ্ধান্তের সামিল মানতে হয়। প্রকৃতপক্ষে দেখতে পাওয়া যায় যে কল্পিত অপরটি শেষ পর্যন্ত হয়তো আমাদের পরমতত্ত্বেই সমান; কিংবা দেখতে পাওয়া যায় যে তার মধ্যে যে উপাদান আছে সেগুলো সবই আমাদের স্বীকৃত পরমার্থের মধ্যে আছে; কিন্তু সেগুলো স্থানচ্যুত হয়েছে এবং ভার ফলে সেগুলো ভান্ত অবভাসরূপে বিক্রিতলাভ করেছে। এবং আমাদের শীকৃত তত্ত্বের দ্বারাই এই স্থানভ্রংশেরও হেতুনির্দেশ করা সম্ভব্পর।

বস্তুত আমাদের বিচারের ফলটার সত্যতা সংশয় করা চলে না। কারণ এর মধ্যে সর্ববিধ সম্ভাবনা আছে। যদি আমাদের পরিকল্পের পরিপন্থী প্রত্যয় বা ভাব কিছু থাকে তা হলে সেটা প্রদর্শন করনার জন্য আমরা আপনাকে আহ্বান করি। আশা করি আমরা প্রমাণ করতে পারব যে প্রত্যেক প্রত্যয়টিই হচ্ছে, বাস্থবিকত আমাদের পরিকল্পের অন্তর্গত উপাদান-বিশেষ। এবং প্রদর্শিত প্রত্যয়টা যে আমাদের তন্ত্রের এক আত্ম-বিসংবাদী অংশ তাও দেখাতে পারব। আমরা প্রতিপন্ন করতে পারব যে এই প্রত্যয়টা আমাদের বৃহৎতন্ত্রের একটি ক্ষুদ্র খণ্ডমাত্র; নেহাৎ অন্ধ বলেই সে নিজেকে তন্ত্র-বহির্ভূত মনে করেছে। আমরা প্রমাণ করতে পারব যে বিশ্বে তার

ষাধীনতা ও অসংগতার কোনো অর্থ নেই; নিজ মভাবের একাধিক দিক সম্বন্ধ অঞ্চার জন্মই মতন্ত্রতার একটা ভ্রাপ্ত ধারণা সৃষ্ট হয়েছে।

শামাদের দৌর্বল্য ও হীনতার কথা তুলে কাতর ক্রন্দন করলে অন্থির হবার কোনো কারণ নেই। এক অর্থে আমাদের য়ভাবের এই দৌর্বল্যের উপরই হচ্ছে আমাদের য়ুক্তিটা প্রতিষ্ঠিত। আমরা বিশ্ব ও বিশ্বাতীত এই ছুইভাগে বিশ্বকে বিভক্ত করতে অক্ষম। আমরা আমাদের অক্ষমতা ও বিনয়ের দোহাই দিয়ে বিশ্বের বাইরে আর-একটা জগং আছে এরকম কল্পনা করতে পারি না। আমাদের বিচারে এই অপর জগতের কথা একপ্রকার সাড়ম্বর প্রলাপোক্তি মাত্র; এবং আমাদের শক্তিহীনতার জন্ম এই প্রলাপে বিশ্বাস করার সাহসও আমাদের নেই। অর্থাং সন্থিং বা অনুভবকে অতিক্রম করবার বার্থ প্রয়াসের বিরুদ্ধে আমরা প্রতিবাদ করি। আমরা বলতে চাই যে সাধারণত শৃন্য বা শুদ্ধ সন্দেহ করার মানে হচ্ছে হয়তো এইরকম এক বার্থ চেটা এবং বিশেষ করে আমাদের মৌলিক সিদ্ধান্তের বেলায় সেটা যে তাই সে বিষয়ে কোনো সন্দেহ নেই। সুতরাং সিদ্ধান্তটার সাধাবণ রূপ সম্বন্ধে আমরা নিশ্চিত; এবারে দেখা যাক এই সম্বন্ধে আমরা কতখানি নিশ্চিত।

পরমার্থসং অন্বয়। পরমতত্ত্ব একক হতে বাধ্য; কারণ নানাত্বকে বাস্তব-রূপে স্বীকার করলে স্থ-বিরোধ উপস্থিত হয়। নানাত্বের জন্ত সম্বন্ধের প্রয়োজন এবং সম্বন্ধ স্বীকার করলেই অনিচ্ছাসত্ত্বেও স্বসময়ই এক উন্নত্ত ধরণের ঐক্যাকে প্রতিষ্ঠা করতে হয়। সেইজন্ত বিশ্ব বহু এই কল্পনা স্বতো-বিরোধী; এবং শেষ পর্যন্ত বিশ্ব এক এই বাক্য স্বীকার করতেই হয়। এক বিশ্বের সঙ্গে আর এক বিশ্ব যোগ করুন; অবিলম্বে ত্টো বিশ্বই আপেক্ষিক এবং উচ্চতর এক অবৈত তত্ত্ববন্ধর সীমোপহিত অবভাস হয়ে দাঁড়ায়। এবং আমরা জেনেছি যে শেষ পর্যন্ত অবভাসন্ধপীয় নানাত্তকে একটা ঐক্যের মধ্যে স্থান দিতেই হবে এবং তাকে সেই অন্বয়তত্ত্বের ধর্ম বা গুণ বলে মেনে নিতে হবে।

এইরকম ঐক্যের থানিকটা অন্তিমূলক একটা ধারণা আমাদের আছে। (চতুর্দশ বিংশ এবং ষড়বিংশ অধ্যায় দ্রন্টব্য) একথা সত্য যে বৈচিত্র্যের নানা দিক বা বিভাগ কিক্সপে সমবেত বা একত্রকৃত হয় তার বিস্তৃত-

জ্ঞান বা বিশদজ্ঞান আমাদের নেই। আবার এও সভা যে বছছের সঙ্গে প্রতিপ্রভেদ করেই একছকে যথার্থ অর্থে বোঝা যায়। সেইজনা ঐক্য হচ্ছে এমন এক প্রেক্ষা বা লক্ষণ যেটা অন্য এক প্রেক্ষা বা লক্ষণের দ্বারা উপহিত শ্বা নির্দিষ্ট হয়; এই বিচারে ঐক্যও হচ্ছে একপ্রকার অবভাস। এবং এটা পরিষ্কার যে এই দৃষ্টিভঙ্গি থেকে ভত্তবস্তুকে যথার্থত এক বলা চলে না। তবে অন্য এক অর্থে তত্ত্বস্তুকে এক বলা সন্তবপর।

সমস্ত নানাছই হচ্ছে প্রথমত পরমবস্তর বিশেষণ। পরমবস্ত বহু না হয়েও এই বছড়কে বা বৈচিত্রাকে ধারণ করে। তবে পরমবস্ত বছড়ের অধিকারী হয়েও বছড়ের উধের্ব। পরমতত্ত্ব বছড় থেকে বাার্ত্ত কোনো পৃথক তত্ত্ব নয়। পরমতত্ত্বের মধ্যেই একদেশী বহুড় ও তার বিপরীত তত্ত্বটা অর্থাৎ একদেশী ঐক্য উভয়েই হচ্ছে নিহিত এবং সমাসক্ত। এবং নিঃসন্দিগ্ধরূপে বলা চলে যে তত্ত্ববস্তুর এই স্থুল রূপটা হচ্ছে এক অন্তিমূলক ভাব বা প্রতায়।

সাক্ষাৎ অনুভবের মধ্যে প্রমার্থসতের রূপরেখার কিছুটা প্রিচয় পাওয়া যায়। আমাদের ধারণা এই যে আত্মাব বিকাশের ইতিহাসে সর্ব-প্রথম অবস্থা হল একপ্রকার প্রাক-সম্বন্ধীয় অন্তিম্বের অবস্থা। সেই অবস্থার ওপর আমি এখানে জোর দেব না। আরো একপ্রকার অবস্থা আছে; মনে হয় সেটা হচ্ছে স্পট্টতর ও তার সম্বন্ধে দংশয় আরো কম। সেই অবস্থার দিকে আমি দৃষ্টি আকর্ষণ করতে চাই। সেই অবস্থাটা হচ্ছে ভেদ-বিচার করবার জটিল মানসিক অবখ,। এই অবস্থায় আমরা চেতনাস্থিত নানাকে অনুভব করি এবং তার উপর ও তার বিপক্ষে আমরা ঐক্যের একটা স্পষ্ট ধারণা করবার চেন্টা করি। ঐকোর প্রতায় বা ভাবটা এখানে বিশ্লেষণের ফলে পাওয়া যায় এবং স্বগতভেদের বছত্বের বিরোধিতার ফলে তার রূপটা নির্দিষ্ট হয়। এখানে ঐক্যের দৃষ্টিটা অপর আর-একটা দৃষ্টির বিরোধিতার জন্ম জাগে; সেইজন্ম ঐক্যের যেরকম অন্তিমুলক ভাব আমরা খুঁজছি, সেরকম ভাব এখানে পাওয়া যায় না। দেবে সেরকম ভাব বা প্রত্যয় স্পাষ্টত না থাকলেও এবং তার কথা বাদ দিলেও বলা চলে যে এখানে সমগ্র মানসিক অবস্থাটাকে আমরা অবগুরূপে সত্য সতাই অফুভব করি। মনে হয় যেন যে-সম্বন্ধগুলো আমরা পরে লক্ষ্য করি দেগুলোর উপরে वदार मिश्रामात नीरह अकृष्टी माक्ना त्राह्म अवर प्रारं माक्नात मरश

পার্থকাগুলো ছড়ো হয়ে মিশে আছে। মনে হয় যেন আমাদের মানসিক দশাটা হচ্ছে এক অথণ্ড অনুভূতির পশ্চাংভূমি এবং তার মধ্যে কতগুলো বিভেদকে আমরা সন্নিবেশিত করছি; সঙ্গে সঙ্গে আবার মনে হয় যেন চেতনদশাটা এক সামগ্র এবং তার মধ্যে পূর্বসিদ্ধ কতগুলো পার্থক্য গোড়া থেকেই নিহিত হয়ে আছে। এখন এটা ঠিক যে আমাদের বর্ণনার মধ্যে অসংগতি আছে। কারণ পার্থকোর তথ্যের জন্য সম্বন্ধনির্ণয় এবং ভেদবিচার তুইই দরকার হয়। অর্থাৎ অনুভূতির বর্ণদা দেওয়া যায় না। অনুভূতির রূপান্তর বিনা তাকে চিস্তনে পরিণত করা যায় না। অপর পক্ষে এই অব্যাকৃত সমষ্টিটা হচ্ছে অসমঞ্জস ও অস্থির। তার প্রকৃতিই হচ্ছে নিজেকে অতিক্রম করে সম্বন্ধাশ্রমী চৈতন্যে পরিণত হওয়া। এই সম্বন্ধগ্রহী চেতনা হচ্ছে একটা উচ্চতর অবস্থা। তার মধ্যে এসে সমষ্টিটা ভেঙে টুকরো টুকরো হয়ে যায়। তব্ও প্রতিক্ষণেই অস্পটভাবে অখণ্ড চেতনদশার অনুভূতিটা টিকে থাকে। এবং এইজ্মুই আমাদের স্বীকার করতে হয় যে জটিল সামগ্রগুলোরও একটা অখণ্ডতা আমরা অনুভব করি। কারণ, এক দিকে এই চেতনদশাগুলো যে মিশ্র নয় তা বলা যায় না; আবার অন্ত দিকে এও বলা চলে না যে সেগুলো কেবলমাত্র বছল; আবার এও বলা কঠিন যে সেগুলোর ঐক্য স্পষ্ট ও প্রকট কিয়া সেগুলোর ঐকাটা হচ্ছে সেগুলোর বহুছের সঙ্গে বিরুদ্ধ সম্বন্ধ দারা সম্বন্ধ ও পৃষ্ট।

আমাদের দৈনন্দিন প্রক্ষোভ বা বেদনার সামগ্রের মধ্যে এই তত্ত্বের অতি সহজ্ব প্রমাণ পাওয়া যায়। এই সামগ্রকে আমরা পাই অখণ্ডরূপে অথচ মিশ্ররূপে; তার বৈচিত্র্য বা নানাত্ব অংশত অস্পন্ট থাকে; মনে হয় তার নানাত্ব যেন ব্যারন্ত হয়ে ও বিভিন্ন সম্বন্ধের দ্বারা উপহিত হয়ে পরিক্ষৃট হয়ে ওঠে নি। আমি অবশ্য আবার বলব য়ে চেতনার এইরকম অবস্থা অত্যন্ত কণস্থামী এবং চঞ্চল। এইরকম দশা কেবলমাত্র পরিবর্তনশীল নয়। অবস্থাটাকে জ্ঞানের বিষয়ীভূত করতে গেলে সেটার অন্তর্ধান হয়। য়ে বেদনা বা প্রক্ষোভকে আমরা জ্ঞানের বিষয়ীভূত করি, সেটাকে কখনো আমাদের অনুভূত ও য়থাবং প্রক্ষোভ বা বেদনা বলা য়ায় না। জ্ঞানের বিষয়ীভূত হওয়ার জন্ম আভ্যন্তির পৃথককার দরকার হয়; এবং তার ফলে বেদনাটার রূপান্তর ঘটে এবং সেটা, আর-একটা সমগ্র অনুভবের উপাদানমাত্র হয়ে ওঠে। জ্ঞানের বিষয়ী-

ভূত বেদনা ও তার পশ্চাদ্বতী অনুভূতি হুটোর মধ্যে বৈসাদৃশ্য থাকা সংস্তৃত্ব সে-হুটো উভয়েই আর একটা নৃতন অখণ্ড অনুভূতির অংশ হয়ে পড়ে। (উনবিংশ অধ্যায় দ্রন্টব্য) পরপর আমরা অনুভব কবে যাই; কিছে স্বৰ্ণ সময়েই আমরা অনুভব করি অখণ্ডরূপে; এবং যখনই কোনো অনুভবকে আমরা জ্যেরূপে বা বিষয়রূপে পরিণত করি, তখনই তার অখণ্ডতা নক্ত হয়ে যায়; কিছে এক অখণ্ডতা নাশেব পর অহ্য আর এক নৃতনতর অখণ্ড অনুভবের উদয় অবশ্যস্তাবী। এবং এই কারণেই যতক্ষণ একটা অনুভব স্থায়ী থাকে ততক্ষণ তাকে আমরা অভঙ্গরূপে পাই; অথচ অনুভবটিকে অমিশ্রও মনে হয় না কিংবা সম্বন্ধ দ্বারা উপহিত কতগুলো পদ বলেও মনে হয় না।

সম্বন্ধ-নিম ঐকোর এই অনুভব থেকে আমরা সম্বন্ধ-উধ্ব উচ্চতর অনুভবের ঐকোর ধারণা করতে পারি। এবং এইভাবে আমরা তত্ত্বস্তুর ঐকোর একটা অন্তিমূলক ধারণা করি। অবিশ্বাসী আপত্তিকারীকে অন্তত এই তিনটে সিদ্ধান্ত স্বীকার করতেই হয়। প্রথম সিদ্ধান্ত তত্ত্বস্তু হচ্ছে একটা সদর্থক পদার্থ; সমস্ত নেতিবচনের স্থান তত্ত্বস্তুর মধ্যে। দ্বিতীয় সিদ্ধান্ত : সর্ববিধ নানাত্ব হচ্ছে তত্ত্বস্তুর অঙ্গের ভূষণ; তত্ত্বস্তুর মধ্যেই সেগুলোর স্থান। এবং তৃতীয় সিদ্ধান্ত : তথাপি তত্ত্বস্তুকে বছ বা বছল বলা গায়ন।। এতথানি শ্বীকার করবার পর পরমপদার্থ বা পরমসৎ এক, এই উক্তি শ্বীকার করাই হচ্ছে আমাব মতে সবচেয়ে কম বিভ্রান্তিকর।

সূতরাং নি:সন্দেহে বলা যায় যে পরমবস্তু হচ্ছে অদ্বিতীয়। তার ঐক্য অবিসংবাদিত ; কিন্তু এই ঐকোর অন্তর্নিহিত উপাদানটা কি ? আমরা আগেই দেখেছি আমরা যা-কিছু জানি তাই ক্ষ্মুভব-স্বরূপ বা সংবিৎ-স্বরূপ। সূত্রাং পরমবস্তু হচ্ছে এক অথও অন্যভব বা চেতনা। আমাদের এই নির্ণয়ে সংশ্যের অবকাশমাত্র নেই।

আমাদের পক্ষে এমন-কিছু আবিষ্কার করা অসম্ভব যেটা বেদনাও নয়, ভাবনাও নয়, এষণাও নয় বা তজ্ঞাতীয় কিছুই দ্য়। এগুলো ছাড়া আমাদের অস্ত-কিছু জানা নেই এবং অন্য-কিছুর প্রত্যয় বা ভাব একেবারে অসম্ভব। এরকম অস্ত কিছুর কোনো কল্পিত ধারণা যদি থাকে তা হলে হয় সেটা নির্থক এবং নান্তিমূলক নয়, সেটা হচ্ছে প্রচ্ছেরক্সপে অমুভবমূলক। এরপ কল্পনার দারা যে-অপরকে আমরা প্রতিষ্ঠা করতে চাই, সেই-অপরটা বস্তুত কোনো সভিচকারের অপর-কিছু নয়। অজ্ঞাতসারে এবং অনিচ্ছাক্রমে আমাদের ধীকার করতে হয় যে এই তথাকথিত অপরটি একপ্রকার সন্থিৎ বা অম্ভব। আপনি যদি বলতে চান যে আপনার অপর-কিছুটা সতাই অপর-কিছু আমরা তাতে আপত্তি করব না। কিন্তু এই অপর-কিছুও অনুভব বা চেতনার জাতেরই অপর-কিছু। যার সঙ্গে বিরুদ্ধতা করে এই অপরেব অপরত্ত এবং বিরোধ তারই আভ্যন্তরিক অংশরূপে এই অপরকে ধীকার না করলে তার কোনো অর্থ থাকে না। শেষ পর্যন্ত, আমাদেব মৌলিক প্রত্যয় বা ভাব হচ্ছে মাত্র একটা এবং সেই ভাবটা হচ্ছে অন্তিমূলক। সেইজন্যই তাকে অধীকার করতে গেলেও ধীকার করতে হয়; এবং নেহাৎ মতিশ্রম না হলে ভাকে সংশয় করা যায় না।

আরে। বেশি স্পন্ট ধারণ। দেবার চেন্ট। কবতে গেলে ব্যাপাবট। বিভ্রমেব সৃষ্টি করবে। আপনাব যদি এমন কোনো অপব বা অতিরিক্ত পদার্থের ধাবণ। থাকে যেটা অনুভবের উপাদানে গঠিত নয়, আপনি ববঞ্চ সেটাকে দেখান। আমি অচিরে আপনাকে দেখাতে পাবব যে সেটাও একান্তরূপে, ও সম্পূর্ণরূপে অনুভব ছাডা আর কিছুই নয়। সর্ববিধ সম্ভব এবং অসম্ভব আত্ম-বিভ্রমের বিষয়ে আলোচনা করে কোনো লাভ নাই। সুতরাং আমি ধরে নিচ্ছি যে এই মৃশতভৃটি প্রতিষ্ঠিত হয়েছে। আমার চেন্টা হবে এখন এই তভ্টির অন্তর্নিহিত তাৎপর্যগুলো বির্ত করা এবং কতগুলো অস্পন্ট ধারণাব নিরসন করা।

আমি আবার একবার পূর্বালোচিত নিজবিজ্ঞানমাত্রবাদের প্রসঙ্গে ফিরে যাব। প্রসঙ্গা হ্রহ। একবিংশ অধ্যায়ে এই প্রসঙ্গে বিশদ আলোচনা করা হয়েছে। তবে কয়েকটা বিষয়ের পূনরার্ত্তি করলে দোষ হবে না, বরং লাভই হবে। একটা আপত্তি উঠতে পারে যে একক অমূভবকে পরমবস্তু বললে নিজবিজ্ঞানমাত্রবাদকে ঠেকানো যায় না। আবার হয়তো আপত্তি আসতে পারে যে আমরা যদি আত্মাকে অতিক্রম করতে পারিই তা হলে শ্বীকার করতে হবে যে আত্মার অতিরিক্ত কিছু আছে এবং সেই অতিরিক্ত কিছুটা অমূভব-ম্বরূপ বা চিৎ-শ্বরূপ নয়। অর্থাৎ আমাদের মূল সিদ্ধান্তের বিক্রমে একটা উভয়তোনাশী যুক্তির অবতারণা করা যেতে পারে। এবং আমাদের সিদ্ধান্তটা আত্ম-বিরোধী এই প্রমাণ করে সেটাকে খণ্ডন করবার চেক্টা হতে পারে।

এই উভয়তোনাশী যুক্তির থেকে রক্ষা পাওয়া কঠিন নয়। আমি বলব য়ে,

যে-কল্পনাগুলোর ওপর যুক্তিটা আপ্রিত. সেই-কল্পনাগুলোই হল অমূলক।
প্রথমত মেনে নেওয়া হয়েছে যে অনুভবের সীমা ও আত্মার সীমা হচ্ছে

ঠাতিয়, অর্থাৎ আত্মা ও অনুভব একই জিনিস। দ্বিতীয়ত মনে করা হয়েছে যে

য়ায়া হচ্ছে একটা শক্ত ৪ সুনির্দিষ্ট পদার্থ। সেইজন্য যা আত্মার মধ্যে আছে
তার পক্ষে আর আত্মাব বাইরে খাকা অসম্ভব, কিংবা যেটা আত্মার বাইরে

মাছে তার পক্ষে আবার আত্মার মধ্যে আসার উপায় নেই। একবিংশ এবং

রয়োবিংশ অধ্যায়ে আমরা প্রমাণ করেছি যে এই কল্পনাগুলো অগ্রাহ্য। এবং

এই কল্পনাগুলোর অসারতা প্রমাণিত হলেই উভয়সংকটাত্মক যুক্তিটাও

ধূলিসাৎ হয়ে যায়।

আমরা যতথানি জানি অমুভবের দাস্ত কেন্দ্রগুলো পরস্পরের কাছে স্বচ্ছ নয়। কিন্তু এক দিকে দেখতে পাওয়া যায় আছা এবং সান্ত অনুভবকেক্স এই ছটো এক জিনিস নয়; অন্ত দিকে দেখতে পাওয়া যায় সমগ্র তত্ত্বস্তুটি হচ্ছে প্রত্যেক অনুভবকেন্দ্রের মধ্যেই উপস্থিত। সঙ্গীম চেতনা বা অনুভবের বিভিন্ন ধারা আছে, কিন্তু তার কোনোটারই চারি দিকে প্রাচীর নেই। অমুভব-কেন্দ্রের প্রকৃতির মধ্যেই অপরিহার্যরূপে থাকে সর্বান্তপ্রবিষ্ট পরমঙ্গও। এবং আসা ও জগৎ এক ও অভিন্ন কখনো ছিল না কিংবা কখনো হয় ন।। কারণ, কোনো অবহাতে অম্মা ও জগতের পার্থক্য-বোধ যদি না থাকে সেই অবস্থাতে আস্প্রা ও জগং আছে, এ ও বলা যায় না। কিন্তু আমা-দের প্রথম সাক্ষাৎ অনুভবের মধ্যে আমরা সমগ্র বস্তুতত্ত্বকই পাই। তার মানে এমন নয় যে অন্য অমুভবকেন্দ্রগুলোও যথাভূতরূপে সেই অনুভবের মধ্যে থাকে। এই উক্তির অর্থ হল: প্রতি কেন্দ্রই হচ্চে পরমসতের বিশেষণ এবং পরমঙ্গৎ বিশেষ্ট্ররূপে এইসব বিশেষণের প্রত্যেকটার মধ্যেই বিভ্রমান থাকে। সাক্ষাৎ অনুভব থেকে ব্যাকৃতির ফলে আত্মার উদয় হয়। ফলে আত্মা ও জগৎ হল তুটো উপাদান; অমুভবের মধ্যে অমুভবের সাহায্যেই পূথককারের দারা এ-তুটোর উৎপত্তি হয়। এবং অধিকাংশ ক্ষেত্রেই অহংএর উৎপত্তি হচ্ছে একটা বৃদ্ধির নির্মাণের উপর নির্ভরশীল। আত্মার অভিত হচ্ছে সর্বক্ষেত্রেই বৃদ্ধির সৃষ্টি। সাক্ষাৎ অসুভবকে অতিক্রম করে বৃদ্ধির একবিধ রচনার ফল হল আছা। সেইজন্য আত্মাকে যে-কোনো অর্থে গ্রহণ করা যাক, অমুভব আত্মার

ধর্ম এরকম উক্তি একেবারেই অচল। অতিক্রমণ ব্যাপার সম্বন্ধে এই বলব যে প্রথম থেকে অনুভব আত্মার অধিক এবং অনুভব আত্মাকে অতিক্রম করের আছে। কিংবা বলা যেতে পারে, প্রথম অসম্পূর্ণ প্রকার অনুভবকে অতিক্রম করবার একটা ফল হল আত্মা। কিন্তু সম্পূর্ণ অনুভব ও বল্পসন্তা হচ্ছে একই জিনিস; সুতরাং তাদের বাইরে যাওয়ার বা অতিক্রমণের কোনো কথাই উঠতে পারে না।

আপনাদের অনুমতি নিয়ে আমি পুনরার্ত্তি করব। সাক্ষাৎ অনুভবের কেন্দ্রব্ধপে হচ্ছে চেতনার প্রাথমিকতম আবির্ভাব। এই প্রথম আবির্ভাবের সময় আত্মা বা অনাত্মা বলে কিছুই থাকে না। তবে অমুভবটার মধ্যে থাকে তত্ত্ব-বস্তু এবং অনুভবটা তাকে উদ্দেশ্য করেই হয় এবং অনুভবের সীমিত প্রকার ব। বিষয়টাই তাকে সমগ্র বিশ্বের সঙ্গে সংযুক্ত করে রাখে। সম্ভবপর হলে অনুভব-কেন্দ্রটাই চেতনার পক্ষে তার সমস্ত বিশ্ব হয়ে উঠত। কিন্তু প্রথম অনুভবের মধ্যে অসম্পূর্ণতা থাকে; সেই কারণে অত্নভবের অখণ্ডতা নক্ট হয়ে যায়। আভ্যন্তরীণ অশান্তি এবং বহিন্থ চাপ হুয়ের সংযুক্ত প্রভাবে অুসুভবের ঐক্য ভেঙে যায়। এবং এই ভাঙনের ফলে এক দিকে আত্মা এবং অহংএর উৎপত্তি হয় অনু দিকে অপর জীবাস্থা, জগৎ ও ঈশ্বরের উদ্ভব হয়। এগুলো সমস্তই সসীম অহভবের বিষয়রূপে উদিত ব। অবভাসিত হয় এবং সসীম অনুভবের মধ্যেই এগুলো মুর্তরূপে ও অকৃত্রিমরূপে নিহিত থাকে। এগুলোর খানিকটা অংশ আমাদের অকুভবের মধ্যে অল্পবিন্তর থাকে। তবে যে-অংশটুকু অকুভবের মধ্যে থাকে সেইটুকু হল বাস্তব। এই দিক থেকে সদীম জীবের অনুভবকে অংশত বিশ্বের সমান বলা চলতে পারে। সুতরাং এখানে এ জগতের গণ্ডি পেরিয়ে অক্ত জগতে যাবার কোনো প্রশ্নই ওঠে না। ছটো জগতের উপাদানই হচ্ছে অকুভব; অকুভবের মধ্যেই সে-ত্টোর বস্তুতা। আসল প্রশ্নটা হল জ্ঞানে বা কর্মে ছই জগতের এই সমানধর্মিত। কতদৃর রক্ষা করা যায়। প্রকারান্তরে বলা **हत्नः जामारनत मनीम जीरवत जञ्चल्यत मरधा ममश विश्वरक मन्मृर्वकर**प পাওয়া যায় না। বিশ্বকে সম্পূর্ণতা দিতে গেলে এই অনুভবকেই সম্পূর্ণতা দিতে হয়। এইজন্ম ভিন্ন জগতে উত্তরণের কথা ভ্রান্ত।

কভগুলো উদ্দেশ্যের জন্য আমি যা অমৃত্য করি তাকে আমরা আজু। বা অহংএর বিপরিণতি মনে করা চলতে পারে। এক দিক থেকে এরকম মনে করা দোষাবহ নয়; কারণ এক জংশে প্রকৃত তথা হচ্ছে তাই। কিছ সেই জংশ ছোটো একটা জংশ। কোনো অবস্থাতেই আমি যা অমৃতব করি তা আমার আস্থার কেবলমাত্র একটা দশা বা বৃত্তি হতে পারে না। আমার আস্থা সাক্ষাৎ বস্তু নয়, কিংবা চরম বস্তুও নয়। সাক্ষাৎ বস্তু হচ্ছে এরকম প্রতীতি বা অমৃতব; তার মধ্যে হয় আস্থা এবং জনাত্মা ত্ইই আছে কিংবা কিছুই নেই। অপর পক্ষে চরম বস্তু সমগ্র বিশ্বের সমান।

পূর্ববর্তী এক অধ্যায়ে নিজবিজ্ঞানমাত্রবাদের অন্তর্নিহিত স্তাপ্তলোর দিকে আমি দৃষ্টি আকর্ষণ কবেছিলাম। অহং-সমেত সব কিছুই পরমতন্ত্রের পক্ষে থাবশুক এবং সেগুলো হচ্ছে পরমতন্ত্র থেকে অবিচ্ছেত। তা ছাড়া বস্তুসন্তার সঙ্গে সংযোগ বা স্পর্শ একমাত্র অনুভূতির মধ্যে দিয়েই সন্তবপর হয়। এইসব সত্যপ্তলোর সম্বন্ধে এখানে আবার কিছু বলা নিপ্তামাজন আমাব অনুভব জগতের পক্ষে আবশুক; কিন্তু জগতেব মাত্র এক দিক হল আমার অনুভব। স্থুলদৃষ্টিতে জগও ও অমুভব এক। এক অতি অপ্রধান অর্থে আমার চেতনা এবং তার দশাগুলোকে প্রকৃতপক্ষে অথিল জগও বলা চলে; কারণ, এই অর্থে অদ্বিতীয় তত্ত্বস্তু এবং আমাব আত্মা বা অহং হচ্ছে অভিন্ন। কিন্তু তার বিপরীত বললে বিদ্রান্তি কম হবে। অর্থাৎ এই বললে যে সমগ্র জগওকে আমরা আমাদের অনুভবের মন্যে পাই। কারণ সমগ্র জগওটাই অবভাসিত হয় আমাদেব চেতন। বা অনুভবের হাজ্যে এবং যথনই অবভাসিত হয় তথনই জগওটির অথং সত্তটো অসম্পূর্ণরূপে প্রকাশ পায়।

যে আপত্তির ভিত্তিস্থল হচ্ছে যুক্তিহীন কুশংকার সেই আপত্তির পর্যালোচনায় সময় নই না করে এবার আর-একটা গুরুত্বপূর্ণ বিষয়ের আলোচনা
করা যাক। প্রশ্নটা হল পরমার্থসং বা পরমাত্মাকে বিভিন্ন ভূতান্ত্রার সমাহারে
রচিত এক তত্ত্বস্তু বলা যায় কি না ? কিংবা ভূতান্ত্রাসমূহের সমষ্টিই হচ্ছে
পরমবস্তু এরকম বলা যায় কি না ? প্রশ্নটার নানারকম অর্থ হতে পারে;
সূতরাং বিভিন্ন অর্থে প্রশ্নটার আলোচনা দরকার। সর্বপ্রথমে আমরা জিল্লাসা
করতে পারি বিশ্বে এমন কোনো উপাদান আছে কি যেটা সসীম অনুভব
কেন্দ্রগুলোর গ্রান্থ বা আধেয় নয়। এ প্রশ্নের উত্তরে আমাদের প্রথমে অমুভব
কেন্দ্রগুলোর অন্তর্থতা সম্বন্ধগুলোর দিকে অন্থলি-নির্দেশ করার একটা
যাভাবিক প্রন্তি হয়। কিন্তু ভেবে দেখলে বোঝা যায় যে এরকম সম্বন্ধগুলো

হচ্ছে কেন্দ্রগুলোর প্রতীতি এবং সেগুলো হচ্ছে চিন্তনের বিষয়ীভূত। প্রশ্নটা সেইজন্য আমাদের কাছে অনুরূপ ধারণ করে। প্রশ্নটা হয় এই: অনুভবের এমন কোনো উপাদান আছে কি যেটা কোনো সমীম অনুভব-কেন্দ্রের আধেয় বিষয় নয় ?

আমাদের অজ্ঞান এত বেশি যে এই প্রশ্নের উত্তর দেওয়। অসম্ভব বলেই মনে হয়। পরমসত্তা কেন কিংবা কিভাবে বিভিন্ন অনুভব-কেন্দ্রের মধ্যে বিভক্ত হয় আমরা জানি না। বিভক্ত হয়েও পরমসন্তার ঐক্য কি প্রকারে দুরক্ষিত হয় তাও আমরা জানি না। অনেক জীবান্থার অঞ্চ বের সঙ্গে পরমান্থার অখণ্ড অমৃ-ভবের কি সম্বন্ধ এবং বহু জীবাত্মার পারস্পরিক অনুভবের মধ্যে কি সম্বন্ধ তাও আমাদের জ্ঞানের অতীত। এবং তাই যদি হয় তা হলে সমগ্রসতের অনুভবেব মধ্যে এমন উপাদান থাকবে না কেন যার অনুরূপ অনুভব জীবাত্মার মধ্যে নেই। এ প্রশ্ন সম্পর্কে বিচার করতে গিয়ে আমাদের মনে অন্য দিক থেকে একটা সংশয় উপস্থিত হয়। এইরকম অনাসক্ত উপাদান বা উপাদানের প্রান্তিক অংশের কি কোনো অর্থ হয় ? এইরকম একটা ভাবকে আমরা বৃদ্ধিসম্মত বলতে পারি কি ৷ আমাদের অজ্ঞানের জন্মই বরঞ্চ স্বীকার করা উচিত নয় কি যে সসীম অনুভবের অবিষয়ীভূত কোনো উপাদান অন্যত্র কোথায়ও অনুভূত হওয়ার সম্ভাবনা নেই ? এই বিষয়ে ভাববার পর বুঝতে পাবি আমাদের এই সংশয় অমূলক। এই অনাসক উপাদানের ভাবটি একপ্রকার একদেশদর্শনের ফল ; এবং তাকে প্রথমে অসংগত বলেই মনে হয়। এই অনাসক্ত উপাদানগুলোকে আর-এক অথণ্ড অমুভবেব অবিচ্ছেন্ত অংশরূপে কল্পনা না করে ইতস্তত-বিক্ষিপ্ত কতগুলো পৃথক উপাদানক্রপে কল্পনা করলে দেওলোকে অসম্ভব বলেই মানতে হয়। কারণ এইরকম উপাদানের ভাবের মধ্যে আগ্ল-সংগতি নেই। কিন্তু এই ক্ষেত্রে অ-সক্ত উপাদানগুলো সমগ্রসতের অভক অনুভবের অংশীভূত আমরা এই-রকম কল্পনা করেছি। সুতবাং এখানে অবস্থাট। হচ্ছে ভিন্নরূপ। সীমিত অনুভব-কেন্দ্রের থেকে নিকৃষ্ট এই ভাবটাকে স্ব-বিরুদ্ধ বলা চলে না। সুতরাং এইরকম উপাদানের সম্ভাবনা স্বীকার করতে আমার কোনো দ্বিধা নেই।

অপর পক্ষে এই সম্ভাবনার বিশেষ কোনো মূল্য নেই। আমরা যদি ধরেও নিই যে সমগ্রসতের মধ্যে বাস্তবিকত এমন-সব উপাদান আছে

বেগুলো দলাম অনুভব-কেন্দ্রগুলোর মধ্যে নেই তা হলেও সমগ্রের অবস্থার বিশেষ কোনো পরিবর্তন হয় না। তা ছাড়া এরকম মনে করবার সপক্ষে कारना मुयुक्ति त्ने । এই इटो फिरकत्र जालाहना मरक्कर कता याक। আমরা দেখেছি যে চেতনা-বিষয়গুলো যদি নির্বিশেষরূপে ও নির্বাঢ়রূপে অ-সক্ত থাকত তা হলে সাংঘাতিক অবস্থার উদ্ভব হত। কিছু সব-কিছুই শেষ পর্যন্ত সমগ্রের মধ্যে গলে একাকার হয়ে যায় এবং সমগ্রটা সর্বদাই হল অখণ্ড চৈতন্যস্বরূপ বা অনুভবস্বরূপ। স্বতরাং আমাদের মূল সিদ্ধান্তের কোনে। পরিবর্তন দরকার মনে হয় না। কতগুলি চেতনা-বিষয় সীমিত কেন্দ্রগুলোর প্রতাক্ষ অনুভবের বিষয় নয় এই একক তথ্য থেকে কোনো নৃতন সিদ্ধান্তে জাসতে পারা যায় না। অপর পক্ষে এটা যে তথ্য তাও ভাববার পক্ষে কোনো সংগত হেতু নেই। আমরা জানি সঙ্গীম কেন্দ্রগুলে। বিপুল সংখ্যক ও বছধাবিচিত্র এবং অবিশ্বাস করবার কাবণ নেই যে এরকম সংখ্যাসীন আবো কেন্দ্র আছে। এই কেন্দ্রগুলোর "অন্তর্বতী" সম্বন্ধগুলোর জন্যও বিশেষ কোনো কফ উপস্থিত হয় না। বস্তুসন্তার বাইরে কোণায়ও সম্বন্ধগুলো অবস্থিত এরকম কল্পনা করা চলে না; এবং বাস্তবিকতই যদি সম্বন্ধগুলো কেন্দ্রসমূহের "অন্তর্বতী" কিছু হয়ে থাকত তা হলে কেন্দ্রগুলোর বাইরে কতগুলো অভিরিক্ত অনুভব-বিষয় আছে, এরকম মনে করতে হত। কথা ঠিক যে এরকম সিদ্ধান্ত করা তা হলে অন্যায় হত না এবং আমরা দেখেছি যে এরকম একটা বাপার যে মূলত অসম্ভব তাও বলা যায় না। কিন্তু সিদ্ধান্তটি নিষ্প্রয়োজন। কারণ, আমরা যতদূর জানি সম্বন্ধের চেহারার এমন কোনে। অংশ ব। দিক নেই যেটাকে সদীম কেন্দ্রের অনুভব-বিষয়ের অতিরিক্ত কিছু বলে মনে হয়। পরমবস্তুর মধ্যে সম্বন্ধগুলো যথাভূতরূপে নেই এবং থাকতে পারে না। পরমান্ত্রার উচ্চতর অনুভবের মধ্যে সম্বন্ধগুলো রূপান্তর লাভ করে আধৃত হয়। এখন প্রশ্ন ওঠে, এই অনুভবের মধ্যে এমন-কি কোনো বিষয় আছে যা কেন্দ্রগুলোর অনুভবের বহির্ভূত ? যদি থাকেও আমাদের জানবার কোনো কারণ নেই। এবং আছে মেনে , নিলেও মূল সিদ্ধান্তটা যেমনকার তেমনই থেকে যায়। সুতরাং প্রকৃষ্ট পথ হল বলা যে সেরকম কোনো উপাদান বা বিষয় নেই। স্থুল দৃষ্টিতে আমরা বলতে পারি যে তত্ত্বস্তুর কোনো অংশই সসীম কেন্দ্রসমূহের অনুভবের বহির্ভূত নয়।

ভা হলে কি আমরা বলব যে পরমবস্তু বা পরমান্ত্রা হল ভ্রান্ত্রাসমূহের যোগফল ? আমার মতে এরকম বলার বিপক্ষে ছটো যুক্তি আছে। চৈতন্য-কেন্দ্র এবং আত্মা বা অহং এক জিনিস নয়। চৈতন্য-কেন্দ্রের মধ্যে অহং বা আত্মা এবং অনহং বা অনাত্মার প্রভেদ সূচিত নাও হয়ে থাকতে পারে; এবং প্রভেদটুকু সূচিত হোক বা নাই হোক চৈতন্য-কেন্দ্রকে যথার্থত অহং বলা যায় না। আমরা জেনেছি যে আত্মা একটা বৃদ্ধির নির্মাণ। সাক্ষাৎ অহুভবের কেন্দ্রমাত্রকে আত্মার সঙ্গে অভিন্ন কল্পনা করা চলে না। আবার এও আমরা বলতে পারি না যে প্রত্যেক চৈতন্য-কেন্দ্রের অন্তিত্বের জন্য একটা অনুরূপ আত্মার অন্তিত্বের প্রয়োজন। কারণ, চৈতন্ত্র-কেন্দ্রগুলো অনেক সময় নিতান্ত ক্ষণস্থায়ী এবং একমাত্র স্বমত-প্রতিষ্ঠার উদ্দেশ্য ছাডা অন্য কোনো অর্থে সেগুলোকে আত্মা বলা চলে না। সুতরাং সমন্ত জীবান্ধার সমষ্টিই হচ্ছে ব্রক্ষাণ্ড এই সিদ্ধান্ত অগ্রাহ্য।

দিতীয়ত পরমসন্তাকে বিভিন্ন ভূতান্বার সংগ্রহের বা সংঘাতের ফল কোনোরূপেই বলা চলে না। এইরকম সংযোগকে চবম বলে দ্বীকাব কবা যায় না। জীবান্বাকে পরমসন্তার মৌল উপাদানরূপে কল্পনা করলে বিশাস করতে হয় পরমান্বার মধ্যে জীবান্বার দ্বীয় অন্তিত্ব অব্যাহত থাকে ও তারাও পরমান্বার মতো নিত্য ও অব্যয় এবং পবমান্বা হচ্ছে এই বহু আত্মার একটা সুবিগুল্ত ও সুসজ্জিত রূপমাত্র। কিন্তু আমবা এই বিষয়ে যে সিদ্ধান্তে আগে এসেছি তা অন্যরূপ। ভূতবিশেষের চরম পরিণতি ও অন্তিম গতি এইরকম নয়। পরমসন্তার মধ্যে ভূতাদির শুধু পুনবিন্যাসই হয় না সেগুলোর ম্বকীয় সন্তারও প্রণাশ হয়। পরমসন্তার মধ্যে সমস্ত উপাদান প্রণক্ত হয়ে এক সর্বতোমুখী পরিবর্তন লাভ করে। সেইজন্য পরমান্বাকে সমস্ত সসীম আত্মার এক সন্ধিবেশ বলা ভূল। কোনো আত্মারই আত্মরূপ পরমসন্তার মধ্যে থাকে না ও সবই রূপান্তরিত হয়।

তা হলে পরমবস্ত এক এবং পরমবস্ত অমৃভবস্থর বা সংবিংম্বরূপ। শুধু আমার অমৃভবকে পরমবস্ত বলা যায় না; সকল দেহী কিংবা আদ্মার সমবায়কেও পরমবস্ত বলা চলে না। তাকে অমৃভব ও অমৃভব-অতিরিক্ত অন্ত-কিছু এই স্মের ঐক্য বলা চলে না; কারণ সেই অপর-কিছুকে পরীক্ষা করলে দেখা যায় তাও অমৃভবস্থর । স্বাবিংশ এবং ষড় বিংশ অধ্যায়ে প্রকৃতি সম্পর্কে আলোচনার সময় এই সিন্ধান্তের যাচাই আমরা করেছি। অন্যু সব জিনিসের মতো প্রকৃতির স্বরূপও শেষ পর্যন্ত বৃদ্ধির অগোচর। প্রকৃতি শেষ পর্যন্ত হচ্ছে একবিধ সংস্থান, একবিধ যুগপং এবং পরম্পরীণ ঘটন-পদ্ধতি ও একবিধ যোগমায়া। এই সংস্থান বা ধারার হেতু আমাদের অবিদিত। কিন্তু এই অবিভার জন্য আমাদের মূল সিদ্ধান্তটা হুন্ট হয় না। অমুভব থেকে একবিধ একদেশী নিম্কর্ষণের দ্বারা আমরা প্রকৃতির ভাবটিকে পেয়েছি। এবং অমুভবের মধ্যে প্রকৃতি এবং মন বা প্রাণ সমপ্র্যায়ভুক্ত নয়। প্রকৃতির চেয়ে মনেব বস্তুসন্তা উচ্চতর; এবং ভৌতিক জগংকে উচ্চতর এক বস্তুসন্তা ব্যতীত বোঝা যায় না; এই উচ্চতব সন্তার মধ্যে প্রকৃতি জীর্ণ ও উত্তীর্ণ হয়। অধণ্ড অমুভবকে বিভক্ত করে তবেই প্রকৃতির উদ্ভব হয় এবং এই বিভাজন অসমর্থনীয়।

অখিল অনুভবেব এই অখণ্ডতাব কোনোপ্রকার সাক্ষাৎ ও সবিশেষ উপলব্ধি অসম্ভব। এই অখণ্ড অনুভব-ম্বরূপের স্থুল রূপটির সঙ্গে আমাদের পবিচয় আছে: তার সম্বন্ধে সবিশেষ ও সবিস্তাব জ্ঞান আমাদেব নেই। আমাদেব বেদনা বা অনুভৃতির মধ্যে থেকে নিঃসম্বন্ধ ঐক্যের একপ্রকার অন্তিমূলক ধারণা আমরা কবতে পাবি। এই ধারণাটা একেবারে পূর্ণ বা দোষলেশহীন নয়। তবুও সম্বন্ধোত্তর অখণ্ডতাব একটা মোটামুটি অস্তিমূলক নিদর্শন এর মধ্যে পাওয়া যায়। তা ছাডা আমাদের মৌলিক সূত্র অনুযায়ী আমরা এক অখণ্ড সন্তায় বিশ্বাস করতে বাধা; অভিজ্ঞতা বা অমুভবের সকল অংশ এই সমগ্র বস্তুর মধ্যে এক সম্বন্ধোত্তর সমন্বয় লাভ করেছে তাও আমরা বিশ্বাস করতে বাধ্য। বিবিধ অনুভব খার মধ্যে ঐকা লাভ করে সেটাও যদি অনুভব-শ্বরূপ না হয় তা হলে পরমবস্তু হয়ে পড়ে অর্থহীন। সমগ্রসংকে সেইজনা অথণ্ড অনুভব-ম্বরূপ বলতেই হয়; সর্ববিধ সম্বন্ধের উধ্বে হচ্ছে এই ঐকা; এই ঐকোর মধ্যে সেগুলো ধৃত ও শোধিত হয় এবং ঐকাটা হচ্ছে অন্ত্যর্থক ৷ এই অখণ্ড বস্তুসন্তার মন্ত্রীবের সৃক্ষ ও সবিশেষ ধারাঞ্জো আমাদের জ্ঞানের অগম্য। তার স্থুল ও নির্বিশেষ রূপটার একটা অন্তিমূলক ও বিমৃষ্ঠ ধারণা আমাদের আছে। এবং যে-পরিণতিতে আমরা পৌছেছি তাকে অধীকার কিংবা সংশয় করা অসম্ভব। তা করতে গেলে আমাদের অজ্ঞাতসারেই সিদ্ধান্তটার যাথার্থ্য স্বীকার করে নিতে হয়।

পরমতত্ত্বকে আমরা জানি: কিন্তু পরমতত্ত্ব, এক অর্থে, জ্ঞান ও অহতবেরও অধিক। এই প্রসঙ্গে আমরা জানতে চাই পরমসন্তা পুরুষ কি না। আমরা যেখানে এখন এসেছি সেখান থেকে এই প্রশ্নের উত্তর সম্বরই দিয়ে দেওয়া যায়। পুরুষ বা পৌরুষ বলতে আমরা যা বৃঝি তার ওপর নির্ভর করে এই প্রশ্নের উত্তরে হাঁ বা না হুইই বলা চলতে পারে। পরমবস্তু সমস্ত কিছুর নিবাস ও আধার; সূতরাং পৌরুষও পরমবস্তুর বিভৃতি হতে বাধ্য। এবং পৌরুষ বলতে যদি আমরা বৃঝি সসীম দেহীর আধ্যাত্মিক উন্নতির সন্তম ও পূর্ণতম রূপ, তাহলে শ্বীকার করতেই হবে পরমসন্তার মধ্যে এইরকম পৌরুষ বেশ প্রচুর পরিমাণেই আছে। কারণ পুনরায় আমরা মনে করিয়ে দিতে চাই যে যেটা উন্নতত্তর সেটা সবসময়েই বান্তবত্র । এবং পরমতত্ত্বের মধ্যে অমুভবের ন্যুনতম বা নীচত্তম রূপগুলোই যখন একেবারে নিশ্চিক্ত হয়ে যায় না তখন পৌরুষ পরমতত্ত্বের মধ্যে আছে কি না এই প্রশ্ন তোলাই কেমন যেন অম্বাভাবিক।

তবে প্রশ্নটা সাধারণত অন্য অর্থে করা হয়। "পৌরুষ" শক্টা একটা সীমাবদ্ধ অর্থে বাবহার করা হয়। পৌরুষের স্তবেব নীচে যা আছে তার সঙ্গে তার উপরে যা আছে, ছটোকেই পৌরুষের পরিপন্থী মনে করে বর্জন করা হয়। অর্থাৎ প্রচ্ছন্ন বা অপ্রচ্ছন্তরপে এরকম একটা ধারণা কাজ করে যে পরমপৌরুষ বা অতি-পৌরুষ এক অসম্ভব জিনিস। মনে করা হয় সংজ্ঞার বা অনুভবের শ্রেষ্ঠ সন্ভবপর রূপই হল পৌরুষ; এবং শ্বাভাবিকতই, তাই সতা হলে, পবম চৈতন্যকে পরমপুরুষ বলতে পার। আর যায় না। এই সিদ্ধান্তটি এবং যে ধারণাব ওপর এই সিদ্ধান্তটি প্রতিষ্ঠিত ছটোকেই সরাসরি নাকচ করে দেওয়। যায়। আমাদের পূর্ববর্তী আলোচনার মধ্যে তাদের মিধ্যাত্ব প্রমাণিত হয়েছে। যদি 'পৌরুষ' শব্দের প্রচলিত অর্থই এই শব্দের একমাত্র অর্থ হয়, তা হলে পরমবস্তবে কেবল পুরুষ বলা অসংগত। তাকে কেবল পুরুষ বলা চলে না। কারণ সে পুরুষ এবং তা ছাভাও অনেক অধিক। এক কথায় বলতে হয় পর্মসন্তা হচ্ছে পরমপুরুষ বা অতিপুরুষ।

এখানে 'পৌরুষ' শব্দের বিভিন্ন অর্থ নিয়ে আমি কোনো আলোচনা করতে চাই না। আন্ধা বা অহংপ্রতায় সম্বন্ধে আমি আগেই অনেক কথা বলেছি। এখানে আমি এইটুকুই বলব যে আমার মতে একমাত্র সসীম জীবই পুরুষ হতে পারে, নতুবা পুরুষ শব্দ অনর্থক। পরমতত্ত্বে পৌরুষ-সম্বন্ধীয় প্রশ্নের উত্তরে আমি সংক্রেপে বলব এই : যদি পরমসন্তাকে পুরুষ বলে অভিহিত্ত করে আপনি বলতে চান যে পরমার্থসং অনুভবস্থরপ, তার মধ্যে আমাদের শ্রেষ্ঠ ও চূড়ান্ত সর্বপ্রকার জ্ঞান এবং অনুভৃতিগুলোর স্থান আছে এবং এই সমস্ত জগৎ তার ঐক্যের দ্বারাই তত এবং প্রোত তা হলে আপনার এই সিদ্ধান্তের সপক্ষে আমিও আছি। কিন্তু আপনার এই পুরুষ শক্ষের ব্যবহারের জন্ম আমি ছংখিত। ব্যবহারটা অশুদ্ধ বলেই যে আমার ছংখ তা নয়; কারণ সেটা এমন কিছু বড়ো ব্যাপার নয়। অন্য কারণে এই শক্ষটা ব্যবহারে আমার আপত্তি আছে। আমার মতে শক্টা হচ্ছে বিভ্রম-উৎপাদনকারী এবং অসাধৃতার প্রশ্রুদায়ক।

হাঁর৷ ঈশ্বরে পুরুষত্বের কথাব ওপর জোব দেন তাঁদেব মধ্যে অধিকাংশই বৃদ্ধির ব্যবহারে অসাধৃতা অবলম্বন করেন। তাঁর। একরকম সিদ্ধান্ত চান এবং সেই সিদ্ধান্তে পৌছবার জন্য আর-একরকম সিদ্ধান্তেব জন্য তর্ক করেন। কিন্তু দ্বিতীয় সিদ্ধান্তটা প্রমাণিত হলেও তা থাকে অন্য এবং তার দ্বারা তাঁদের কার্যসিদ্ধি হয় ন।। কেবল দ্বিতীয় সিদ্ধান্তটার সঙ্গে প্রথমটার প্রভেদ অস্পান্ট রাখার জন্মই তাঁদের উদ্দেশ্য সফল হয়। এবং এখানে তাঁদের বাবহারিক উদ্দেশ্যটিকে মনে রেখেই বিচার করতে হয়। তাঁরা যে ঈশ্বরকে চান তিনি সসীম। সেই ঈশ্বর তাঁদেরই মতো ভূত, ভবিদ্যুৎ ও বর্তমান ভাবনা ও বেদনার ধারা দিয়ে গড়া, সীমিত ও পরিবর্তনশীল এক পুরুষবিশেষ। তাঁরা পুরুষ বলতে বোঝেন অন্য বচ্চ আস্থার মধ্যে এক পৃথক ও বৃহৎ আস্থা এবং তাদের ধারণা যে অন্যান্য জীবাত্মার শঙ্গে এই বৃহৎ আত্মার ব্যক্তিগত সম্বন্ধ আছে; এবং ছ্ণা ও ভালোবাসার এক বন্ধন ও আছে; এরং জীবাস্থাদের কর্ম ও আচরণ-অনুসারে এই সম্বন্ধের তারতম্য ও পরিবর্তন হয়। এবং তাঁদের কাছে যে-ঈশ্বর এরপ নয় সেই-ঈশ্বর বাস্তবিকত শূন্যমাত্র। বর্তমান প্রসঙ্গে মানুষের এই আকাজ্জা কতদুর সমর্থনযোগা সেই বিষয়ে কিছু বলা নিপ্সয়েজন মনে করি। এটাও অবশ্য ঠিক যে কেউ কখনো ছির মন্তিক্ষে এবং সত্য স্তাই এইরকম অর্থে পরমসন্তা পুরুষ কি না সেই প্রশ্ন করতে পারে না। এবং এখানে আমার প্রশ্ন সভ্যভা স্থকে নয়, আমার প্রশ্ন হচ্ছে বৃদ্ধিগত সততার সম্পর্কে। আমরা কি চাই তা যদি প্রথম থেকেই স্পাষ্ট বলে দিই এবং তার পরে অমুসন্ধান করতে বসি যে এই আকাজ্জিত

বিশাস্তটার পকে কোনো সারবান যুক্তি আছে কি না, তা হলে আমাদের আচরণ সাধু ও সংগত হবে। কিন্তু বিচার্ঘ বিষয়টাকে লুক্কায়িত রাখা সাধৃতার লক্ষণ নয়। সেইজন্য এক অর্থে ঈশ্বরের পুরুষত্ব চাওয়া এবং ভিন্ন অর্থে পুরুষদ্বের সপক্ষে যুক্তি প্রদর্শন করা এবং চুই অর্থের মধ্যবর্তী রহৎ পার্থকাটাকে না বোঝাবার ভান করাকে কপটতা বলতে হয়। সসীম এবং নিত্যপরিবর্তনশীল পুরুষকে বর্জন করলে ছ্আপনার কাছে পৌরুষ বলতে भूनावान या किছू चारह जा नवहें ठरन यात्र। ७५ এकটा मक-नहरयारा পার্থকাটার ওপর সেতু নির্মাণ করা যায় না। এই অপপ্রচেন্টার ফলে চারি দিক থেকে আরো কুক্সাটকার সৃষ্টি হয় এবং যতই কেন-না বসুন যে আপনি ছুই দিকেই আছেন, প্রকৃত ব্যাপার তা হতে পারে না। প্রহেলিকা সৃষ্টির ব্যাপারে আমার একটুও আগ্রহ নেই। এবং এইরকম যাদের ভাবধারা তাদের সঙ্গে 'পৌরুষ' শব্দের অর্থ নির্ণয় করতে যাওয়া র্থা। তা ছাডা যথেষ্ট সন্দেহ আছে, 'পৌরুষ' শব্দের অর্থ একটাই কি না। আমি জানি যে পরমসন্তা সসীম পুরুষ নয়। এইটুকু জেনেই আমি তৃষ্ট। কোনো দুর বা সৃক্ষ অর্থে পরমসভাকেও পুরুষ বলা যায় কি না এই প্রশ্নটা হচ্ছে আমার কাছে গৌণ ও কার্যত তুচ্ছ।

প্রমণ্ডার পুরুষ্ত্বের প্রশ্নের উত্তরে হুটে। একদেশী ভ্রম বাঁচিয়ে চলতে হয়। পরমবস্তু পুরুষ্তভাবসম্পন্ন নয়, নীতিমান নয়, সুন্দর নয় এবং সত্য নয়। কিন্তু এই নেতিবচনগুলোর ফলে নিকৃষ্টতর ভ্রমে পতিত হবার সন্তাবনা। কারণ, পরমবস্তু অসত্য বা অসুন্দর বা নীতিহীন এরকম উক্তি আরো ভ্রান্ত; কিংবা পরমবস্তু এমন এক নিম্ন সন্তা যার বেলায় এইসব বিশেষণ প্রয়োগ করা যায় না, এই উক্তিও অগ্রাহ্ম। সেইজন্য পরমস্তাকে নিংশৌরুষ বলার চাইতে বরং সপৌরুষ বলা ভালো। কিন্তু এ হুটো ভ্রান্তির কোনোটারই আমাদের হওয়া উচিত নয়। আভ্যন্তরীণ প্রভেদগুলোর উপর্বেশ পরমতন্ত্বের স্থান; প্রভেদগুলো পরমতন্ত্বের বহিন্থ নয়, সেগুলো পরমান্তার অস্তৃত্ব এবং সেগুলো তার পরিপূর্ণতার উপকরণ। ভিন্নভাবে বলা চলে যে, পরমতন্ত্বক বিবিধ অত্যতির এক উলাসীন ও নির্বিশেষ সমূহ বলা অমুচিত; সেগুলোর সর্বতোমুখী ও অবিচ্ছিন্ন সমন্বয়ই হল পরমতন্ত্বের ম্বরুণ। সেইজন্য এই প্রসঙ্গে পরমস্তাকে পরমপুরুষ বা পুরুষ্যান্তম বলাই শ্রেয়:।

আমরা জেনেছি যে পরমসন্তা এক জনংশ জনুভব-ম্বরূপ। এইটুকু জেনে এবার অন্ত একটা চুরুহ প্রশ্নের দিকে মন দেওয়া যেতে পারে। প্রশ্নটা হল পরমসভাকে সুখী বা আনন্দময় বলা চলে কি ? এই প্রশ্নের একট। বিশেষ অর্থ হতে পারে এই যে পরমসন্তার মধ্যে ত্বংখের লেশমাত্র আছে কি ? পূর্ববর্তী অধ্যায়ে আমরা দেখেছি যে দ্বিতীয় অর্থে প্রশ্নটি উত্থাপন কর। চলে না। পরমস্তার মধ্যে তৃঃখের চাইতে সুখের আতিশ্যা আছে। আমাদের নিজ নিজ অভিজ্ঞতা থেকে আমরা জানি যে সুখ ও তৃঃখের মিশ্র অনুভূতির মধ্যে পরিণামে যদি সুখ অবশিষ্ট থাকে, তা হলেও অভিজ্ঞতাটা আমাদের প্রিয় হতে পারে। আমরা নিশ্চিত যে পরমসত্তার মধ্যে যে সুখ আছে তা এইরকম উদ্বস্ত বা অতিরিক্ত সুখ এবং যে আনন্দের বোধ বা অনুভূতি পরমৃসন্তার মধ্যে আছে তাও এই পরিণাম-সুখের অনুভূতি। এর বেশি বলতে পারা অসম্ভব। অন্য উপাদানের সঙ্গে সম্পুরণের ফলে সুথের মধ্যে এমন পরিবর্তন আসতে পারে যে সেটা ঠিক আমাদের পরিচিত সুখ নাও থাকতে পারে। তার প্রেমরূপ যেতে পারে ন।; কিন্তু সমগ্রসতের অন্যান্য অংশের সঙ্গে মিশে তার রূপের সম্পূর্ণ পরিবর্তন ঘটতে পারে। এবং তাই যদি হয় তা হলে পরমসন্তার মধ্যে সুখের অনুভব আছে, এরকম বলা অসংগত হবে। তবে পূর্ণ অবস্থাতে পরমসন্তার মধ্যে যা থাকে সুখও নিশ্চয়ই তার একটা উপাদানবিশেষ।

এইখানে আমাদের মনে একটা সংশয় উপস্থিত হয়। চতুর্দশ অধ্যায়ে এ বিষয়ে অংশত আলোচনা করা হয়েছে। আমাদের উপযুক্ত সিদ্ধান্তটা কি ভ্রমহীন ? পরমসন্তার মধ্যে ছৃংখ বা তজ্জাতীয় নিকৃষ্ট কিছুর আধিক্যের সম্ভাবনা নেই এরকম বলা কি যুক্তিসংগত ? এই কঠিন প্রশ্নের উত্তরে যা আমার বক্তব্য তা এখনই বলছি। যদি শুদ্ধ সম্ভাবনার নিকৃষ্ট অর্থে সম্ভাবনা শব্দের ব্যবহার করা হয় তা হলে এরকম সুম্ভাবনাকে অস্বীকার করা যায় না। কারণ ভাবটি নিরর্থক বলে মনে হয় না এবং তার মধ্যে স্ব-বিকৃষ্ণতা-দোষও ধরা পড়ে না। পরমবস্ত এক নয় কিংবা চিৎ-স্বরূপ নয় এই উক্তি অর্থপূন্য; কিংবা আমাদের এই অস্বীকৃতিমূলক উক্তিটা শেষ পর্যন্ত স্বীকৃতিতে পরিণত হয়। কিন্তু পরম-বন্ত আনন্দময় নয় এই উক্তিতে এইরকম বিপর্যয় বা ত্রবন্থার উদ্ভব হয় না।

সত্য, অভিজ্ঞতাই ইচ্ছে আমাদের একমাত্র ক্ষেত্র যেথান থেকে আমরা সুধ ও তৃ:থের বিষয় জানতে পারি। এও সত্য যে আমাদের অভিজ্ঞতার প্রায় সব-কিছু একটা কথাই বলে। সেটা হল এই। একতা ও সমন্বয় যেখানে আছে সেখানে তৃ:খবোধ থাকতে পারে না। এমন কোনো বিশেষ তথাের অভিজ্ঞতা আমাদের নেই যার থেকে অনুমান করা চলতে পারে যে সামঞ্জশ্রের সঙ্গে তৃ:থের সহভাব সম্ভবপর। এবং এই যদি পরিস্থিতি হয় তা হলে আমরা বলব না কেন, "সমন্বয়ের সঙ্গে তৃ:খ একত্র থাকতে পারে না। সুতরাং তৃ:খের এই স্বরূপকে জ্মীকার করার মানে স্থতো-বিরোধে জড়িয়ে পড়া।" অর্থাৎ এমন কোনো তৃতীয় সন্তাবনা আছে কি যেটার বিষয় আমরা এ পর্যস্ত ভাবি নি ? আমি বক্তব্যটা পরিষ্কার করবার চেষ্টা করব।

আমরা যে-জগৎকে জানি বা দেখি সেইটেই নিশ্চয় গোট। বিশ্ব নয়, এবং কত কি যে আমাদের দৃষ্টির বাইরে থাকতে পারে তাও আমরা জানি ন।। সেইজন্য আমরা স্বীকার করতে বাধ্য যে সর্বক্ষেত্রেই অজ্ঞাতরাজ্যের থেকে অনির্দিষ্ট পরিমাণ পরিপূরণ সম্ভবপর। এরকম কি হতে পারে না যে আমাদের না-জানা এমন-সব উপসর্গ ব। কারণ আছে যেগুলোর ফলে সুখ ও তু:খের স্বরূপই বদন্দিয়ে যেতে পারে ? এবং এইভাবে যেটা তু:খের স্বরূপ বা প্রকৃতি বলে মনে হচ্ছে সেটা প্রকৃতপক্ষে তা নাও হতে পারে ? যেটা তু:বের স্বরূপ বলে আমাদের কাছে মনে হয় সেটা হয়তো বাস্তবিক কত-গুলে। অজ্ঞাত উপসর্গের আকস্মিক ক্রিয়ার ফলমাত্র। এবং সেইজন্ত শেষ পর্যন্ত সমন্তর ও শৃত্থলার সঙ্গে হঃখের বিরোধ হয়তো নেই। এই মতের বিরুদ্ধে আমরা বলভে পারি যে ত্বংখটাই তো এই কল্পনা-অনুসারে শক্তিহীন হয়ে পড়েছে এবং তার হু:বছও থাকছে না; কিংবা বলতে পারি যে যেটাকে এক বিশেষ মাত্রায় আকস্মিক বলা হচ্ছে দেটা পরোক্ষরণে স্বাভাবিক হয়ে দাঁড়িরেছে। সুতরাং হৃ:ধের ধর্ম যা আছে তাই থাকে। আমাদের এইসব আগন্তির জোর আছে স্বীকার করি। কিন্ত সেগুলোকে চূড়ান্ত বা অবগুনীয় वरण গ্রহণ করতে পারা যায় नা। इःश्पृर्ण विस्त्रत शांत्रगांदक नित्रर्थक वा প্রভাকরণে স্ব-বিরুদ্ধ বলা চলে না। সুভরাং সূক্ষ বিচারে আমি স্বীকার করতে বাধ্য যে এইরকম বিশ্ব সম্ভবপর।

কিন্তু এইরকম সম্ভাবনার বিশেষ কিছু মূল্য নেই। সম্ভাবনাটার প্রতিষ্ঠা যে একপ্রকার অন্তিবাচক জ্ঞানের ওপর তাও ঠিক। আমরা জানি যে কত-ওলো ক্ষেত্রে বিশ্বের স্বরূপের একটা অনির্দিষ্ট পরিমাণ সম্পূরণ বা পরিবর্তন সম্ভবপর। এবং এখানে যেবকম পরিপূরণের কথা কল্পনা করা হচ্ছে তার সঙ্গে জ্ঞাত বস্তুসন্তার সাধারণ প্রকৃতির কোনো বিরোধ নেই। এই মতের সপক্ষে এর বেশি আর কিছু বলা চলে না। এই জগতের সাধারণ ধর্মের সঙ্গে একটা নির্বিশেষ সারূপাই এইরকম সম্ভাবনার পক্ষে একমাত্র যুক্তি। এর অধিক কোনো বিশেষ বা প্রাকৃত প্রমাণ এইরকম সন্ভাবনার পক্ষে পাওয়া যায় না। কিন্তু এর বিপক্ষে আছে এই সম্বন্ধে আমাদের বিদিত বিশেষ বিশেষ সর্ববিধ জ্ঞান। ফলে, সম্ভাবনাটার মূল্য বিচার করতে গেলে তাকে নগণ্য বলতেই হয়। আমরা এইটুকুমাত্র বলতে পারি যে এরকম একটা সম্ভাবনা আছে কিন্তু সেটা আর বেশি বিবেচনার নিতান্ত অযোগ্য।

এইখানে এসে আমরা নিরুপাধিক জ্ঞানের রাজ্যের সীম। অতিক্রম করে সোপাধিকজ্ঞানের রাজ্যে প্রবেশ করি। পরমবস্ত হল সর্ব অনুভবের এক শৃঞ্জালা এবং শৃঞ্জালাটিও অনুভব-ম্বরূপ; এই জ্ঞান নিরপেক্ষ এবং নিরুপাধিক। এই পর্যন্ত আমাদের বিচার অভ্রান্ত এবং আমাদের সিদ্ধান্তের বিপরীত হচ্ছে অভাবনীয় ও একান্তরূপে অসম্ভব। অর্থাৎ এই পর্যন্ত ভ্রমের সম্ভাবনা বা আশঙ্কা একেবারেই নেই। কিছু তার বাইরেকার সকল বিচার বা অবধারণই ইয়ন্তাযুক্ত এবং আপেক্ষিক; এবং সেখানকার সব সত্যই অসম্পূর্ণ এবং সেইজন্ম অংশত মিখা। এবং সম্পূর্ণতার পরিমাণ আমাদের জানা নেই বলে এমন হয়তো হতে পারে যে ক্ষেত্রবিশেষে আমাদের বিদিত সত্যটা এত দোষযুক্ত যে সেটা অসার বলে পরিত্যান্ত্য। এখন থেকে সত্যের বিপরীতটা আর একান্তরূপে অসম্ভব হবে না সেটা ইবে সাপেক্ষরূপে ও সোপাধিকরূপে অসম্ভব।

যার সম্পূর্ণ বভাব তার নিজের মধ্যে নিহিত তাকে নিরপেক্ষ বলা হয়।
যার দকল উপাধি নিজের মধ্যে অবস্থিত তাকে নিরুপাধিক বলা হয়। যার
বিপরীত অচিস্তনীয় তাকে অভ্রাপ্ত বলা হয়। পরমবস্থ অনুভব-বন্ধপ এবং
অন্বিতীয় এই উক্তিটার মধ্যে তিনটি গুণই আছে। কারণ, এই সভাগুলো
সমগ্র-অক্ষর বস্তুসম্ভার সম্পর্কে নির্বিশেষরূপে, সভা; সেগুলো গৌণ বা ক্ষর-

জগৎ-সম্পর্কিত নয়। এই সত্যগুলো দিয়ে নিত্যবস্তুর পূর্ণ বর্ণনা দেওয়া যায় না। মাত্র তার বর্রপের সারাংশের পরিলেখটি এগুলোর মধ্যে মেলে। অর্থাৎ পরমবস্ত হল এই সত্যগুলোর চাইতে অনেক অধিক; তবে তার আতিশযাও এগুলোরই আতিশযা, অন্ত-কিছুর নয়। যাই-কিছু না কেন পরমবস্তুর মধ্যে কল্পনা করা যাক, শেষ পর্যন্ত সবই এই নির্বিশেষ সভ্যগুলোর অধীন এবং অনুকৃল হয়ে পড়ে। সেইজন্ট এই সত্যগুলোর বেলায় সব সংশয় ও প্রমাদ নির্ম্পক। সমগ্রসতের এই নিতা ও নির্বিশেষ ধর্মের বিরোধিত। করবার কোনো কিছুর ক্ষমতা নেই। ক্ষর ও সসীম জগংটা বিশ্বের এক গৌণ অংশ; তার মধোই আছে যত সংশয় ও ভ্রান্তি। যেখানে প্রকৃত কোনো অপরকে পাওয়া যায় না, সেখানে তার কোনো অর্থ নেই। এ পর্যন্ত কোনে। অপরকে পাওয়। যায় নি ; কিন্তু হয়তো শেষ পর্যস্ত একটা অপর সন্তা কল্পনা করা যেতে পারে। এইরকম কথাও কোনো কাজের কথা নয়। षमछ न मान राष्ट्र धरावर षलका धरेत्रकम षापछि तथा। कात्रन, অভাব ও অলাভের জন্যও বস্তুসভার এক প্রান্তদেশের প্রয়োজন ; কিছ এখানে সেরকম বহিস্থ দেশের কোনো অর্থ ই হয় না। "আপনি হয়তো তাকে পেতে পারেন" কথাটা ওনতে খুব সামান্ত, কিছু তাব তাৎপর্যটা বিরাট। কথাটা যদি অর্থপূর্ণ হয় তা হলে বিশ্বাস করতে হয় যে সন্তার কোনো এক লোক বা দেশে আছে যেখানে জিনিসটাকে পাওয়া যাবে। এইখানে এই-বকম অতিরিক্ত সন্তা-লোকের বিশ্বাস অচল; সেইজন্য কথাটা হচ্ছে মতো-বিৰুদ্ধ এবং অগ্ৰাহ। অতএব সংশয় হচ্ছে ভিত্তিহীন।

যার বিপরীত হচ্ছে অভাবনীয় বা অচিন্তনীয় তাকে আমরা সত্য বলে বীকার কবি। এই বিপরীত ভাবনার অক্ষমতাই হল সত্যের লক্ষণ। কিন্তু আমাদের জানা উচিত অচিন্তনীয় বলতে আমরা কি বৃঝি। চিন্তাব এই অক্ষমতা কি চরম বা নিত্য না আপেক্ষিক বা সাময়িক ৪ এবং এই জক্ষমতা কি জামাদের অশক্তি কিংবা অভাববোধের জন্ম ৪ এই প্রসঙ্গে আবার একবার অসম্ভবপরতা সম্বন্ধে আমাদের ধারণাগুলো স্পন্ট করে নিলে ভালো হয়। (চতুর্বিংশ এবং যড়বিংশ অধ্যায় দ্রন্টব্য) অসম্ভব দ্বিবিধ : নির্ন্তরূপে বা নিরপেক্ষরপে অসম্ভব এবং ব্যুচ্রপে বা সাপেক্ষরপে অসম্ভব এবং ব্যুচ্রপে বা সাপেক্ষরপে অসম্ভব। কিন্তু কেবলমান্ত আমাদের অশক্তি কথনো অসম্ভবের ভিত্তি হতে পারে না। কারণ,

আমাদের সন্মূলক জ্ঞানের বিসংবাদী না হয়ে কোনো জ্ঞানিস অসম্ভব হতে পারে না। যেখানে অবশ্য সেই জ্ঞানটা আপেক্ষিক সেখানে আমাদের শক্তিন্থীনতার কারণে তার মধ্যে অসম্পূর্ণতা থাকে। জ্ঞানের এই অসম্পূর্ণতার জন্ম অর্থাৎ পরোক্ষরপে আমাদের অশক্তির জন্ম অসম্ভবতার বল কমে যায় এবং সেটা সোণাধিক হয়ে পড়ে একথা বলা চলতে পারে। কিন্তু কোনো ক্ষেত্রেই অসম্ভাবনার ভিত্তি বা উৎপত্তিশ্বল একান্ত অসামর্থ্য হতে পারে না। আমরা যখন বলি, "আমার পক্ষে অসম্ভব" তখন তার মানে এ নয় যে "আমি অপারগ", তার মানে "আমি বাধা পাচ্ছি"।

নিরপেক্ষরপে বা চরমরপে অসম্ভব হওয়ার মানে নিতাবস্তুর অবগত প্রকৃতির বিরোধী হওয়া। এবং এই অর্থে যা অসম্ভব তার রূপ হচ্ছে আত্মনিরংবাদী। যেটাকে অধীকার করতে গিয়ে বাধ্য হয়ে অজ্ঞাতসারে স্বীকার করতে হয় তার নাম এইরূপ অসম্ভব। এখানে আমাদের বস্তুমূলক জ্ঞানটা হচ্ছে সমগ্রের সম্বন্ধে; সূত্রাং তার বাইরে আর কিছু নেই। এই জ্ঞানের বাইবে এতটুকুও শৃন্য স্থান নেই যার মধ্যে আমাদের অশক্তি দাঁড়াতে পারে। এবং আমাদের যত অক্ষমতা ও অভাবের জ্ঞান হচ্ছে জানা-জগৎ সম্বন্ধেই।

ক্ষর ও সসীম জগং সম্বন্ধীয় আমাদের জ্ঞান হল অপ্রধান জ্ঞান। যা এইরকম জ্ঞানের বিরোধী তা আপেক্ষিকরপে অসম্ভব। যেটা সাপেক্ষরপে অসম্ভব সেটা হতে পারে না, কারণ আর-একটা-কিছু আছে। সেটাকে যতক্ষণ সত্য বলে আমরা বিশ্বাস করব ততক্ষণ এটাও অসম্ভব হয়ে থাকবে। এখানে যে জ্ঞানের পরিপন্ধী হওয়ার জন্য একটা জিনিস অসম্ভব হছে সেই জ্ঞানের পূর্ণতার মাত্রাভেদ আছে। সেইজন্য তার নিঃসংশয়তার মাত্রাভেদের ওপর অসম্ভবপরতার দৃঢ়তার তারতম্য নির্ভর করে। এখানেও অসম্ভববোধের কারণ আমাদের অশম্ভি এবং বার্থতা নয়। ফলত অসম্ভবকে আমরা খুঁজে পাই না বলে যে অস্বীকার করি তা নয়; সেটাকে অনীকার করি কারণ সেটাকে পেয়ে দেখি তার সঙ্গে আমাদের বস্তুমূলক ও নিশ্চিত জ্ঞানের সামশ্রস্য নেই। কিন্তু অপর পক্ষে এও সত্য যে আমাদের এই জ্ঞান হচ্ছে সপ্রমাদ ও সীমাযুক্ত। আমাদের অক্ষমতার ও অ্লাজির দক্ষন এই জ্ঞান আপেক্ষিক।

শেষ কথাটায় আবার ফিরে আসব। ভার আগে জিনিসটাকে আর-এক দিক থেকে দেখবার চেষ্টা করব। কোনো জিনিসের বিপরীতটা ষ্ধন ও যতথানি অসম্ভব, জিনিস্টাও তখন ও ততথানি বাস্তব। আবার শেষ পর্যস্ত জিনিসটার বিপরীত ততখানি অসম্ভব, জিনিসটা যতথানি বান্তব। একটা জিনিসের মধ্যস্থ বস্তুসন্তার পরিমাণের উপর নির্ভর করে তার বিপরীতটা চিন্তা করা কতখান্দি কউকর হবে। অর্থাৎ যে জিনিসের সম্ভাবনা যত বেশি তার মৌলিক পরিবর্তন ঘটাবার উপযোগী জিনিসের সম্ভাবনা তত কম। যে-সব সতাকে আমরা চরম সতা বলে অভিহিত করেছি দেগুলোর অতিরিক্ত কোনো সম্ভাবনার লেশমাত্র নেই। পরমসন্তার বিপরীত অভাব বা অসতা নয়, পরমবল্পর বিপরীত হল নৈম্বল্য বা শৃস্ততা। তার বাইরে কিছু নেই, কারণ সব কিছু তার ভিতরে। কিন্তু আপেক্ষিক ও অপ্রধান সভাগুলোর বেলায় অবস্থাটা অন্তর্রুম। এই সতাগুলো ষয়ন্তর বা ষয়ংপ্রতিষ্ঠ নয়; সেগুলো যে-সব জিনিসেব উপর নির্ভরশীল সেগুলো অংশত আমাদের কাছে অজ্ঞাত। এইজন্ম এই সত্যগুলোর মধ্যে আমাদের অশক্তির ছাপ আছে। কিন্তু এই সঙ্গে শ্বীকার করতে হয় যে স্পীম ও আপেক্ষিক জ্ঞানের সভাতা এবং সংশয়হীনতা নির্ণয় করবার নীতিটা হচ্ছে বস্তুমূলক। যত ব্যাপক ও সংগতিপূর্ণ হবে এই-সব জ্ঞান তত সেগুলো সত্য ও বাস্তব হবে ; এক কথায়, যত শৃত্যলাপূর্ণ হবে সেগুলো, তত তারা বাস্তব হবে এবং সেগুলোর নাশক উপাদানও তত অসম্ভব হবে। যে পরিমাণে অস্তার্থক বস্তুসভার সঙ্গে বিপরীতটার বিরোধ হবে সেই পরিমাণে বিপরীতটা কল্পনা বা চিন্তা করা কঠিন হবে।

আমরা জেনেছি যে কতগুলো প্রধান সতা সম্বন্ধে আমরা নি:সংশর;
এবং অবশিষ্ট সমস্ত সতাই হচ্ছে গৌণ এবং সেগুলোর মধ্যে অল্পবিস্তর প্রম
আছে। ক্ষরজগৎ-সম্বন্ধীয় যে-কোনো সসীম সত্যকে পূর্ণ সত্যে পরিণত করতে
গোলে তার পরিবর্তন দরকার; অনেক সময় সত্যটার এত বেশি পরিবর্তন
দরকার হতে পারে যে তার সম্যক রূপান্তর ঘটতে পারে। চতুর্বিংশ
অধ্যায়ে আমরা এ বিষয়ে যথেক আলোচনা করেছি এবং এই মত
সপ্রমাণ করেছি। আমি তব্ও আর-একবার মনে করিয়ে দিতে চাই যে ক্ষর

বা সসীম তথ্যগুলোর সম্পর্কিত আমাদের জ্ঞান হচ্ছে প্রমৃষ্ট । এই প্রসংস্থ আমার সাধারণ মৃক্টিটা হল এই। প্রত্যেক সসীম সত্যের সম্পর্ক ইচ্ছে একটা অনির্দিউরূপে জ্ঞাত বাহুজগতের সঙ্গে; এবং যেখানে এইরকম একটা অনির্দিউ বাহুদেশ আছে সেখানে একটা অনিন্দিত উপাধিনিচয়ের সন্ধিবেশ খ্বই সম্ভবপর । তার মানেই উপাধির পরিবর্তনে যে-কোনো আপেক্ষিক সভ্য সম্পূর্ণ অন্যরকম হয়ে যেতে পারে । এবার সংক্ষেপে স্ব্রটার যাচাই করবার চেন্টা করব।

যেখানে সভা, আমরা যাকে সমীকা বলি, তার ওপর নির্ভর করে সেখানে একটা জিনিস সুস্পন্ট। সেখানে কতথানি বাদ পড়েছে তা বলা যায় না; এবং যে-অংশ আমাদের দৃষ্টির মধ্যে পড়ে না সেই-অংশটুকু হয়তো আলোচ্য বিষয়ের রহন্তর অংশ হতে পারে। এবং সেইজন্য আমাদের সভাটির মধ্যে এক অনির্দিষ্ট পরিমাণ ভ্রম থেকে যায়। সভাটা বিশেষ কি সামান্য তার জন্ত একটুও তফাং হয় না। যে-সব উপাদান আকস্মিক সেগুলোকে হয়তো সারভ্ত বা আবন্তাক বিবেচনা করা হয়ে থাকতে পারে; এবং এইরকম প্রমাদ বা ভ্রান্তি কোথায় গিয়ে যে শেষ হবে তাও নির্দিষ্টরূপে বলা যায় না। উদ্দেশ্য এবং বিধেয়ের সংযোগটা কতগুলো অজ্ঞাত উপাদানের অদৃশ্য কারসাজি নয়, একথা জোর করে বলা যায় না। এবং এরকম একটা সর্ব্যাতী সপ্তাবনার জন্য সব সময়েই প্রস্তুত থাকতে হয়।

আপনি হয়তো বলবেন যেখানে যথার্থ পৃথককরণ বা নিম্কর্যণ সম্ভব, সেখানে ভ্রমের সম্ভাবনার লেশমাত্র নেই। দৃষ্টাপ্তস্থরূপ আপনি বলবেন যে গণিতের সত্যগুলোর মধ্যে কোনো সংশয় বা ভ্রম নেই। আমাদের সাধারণ স্ত্রের বিরুদ্ধে এই আপত্তিটা টকতে পারে না। একথা ঠিক এমন কতগুলো স্থল আছে যেখানে এক বিশেষ প্রকার বাবচ্ছেদ সম্ভবপর এবং সেখানে আমরা প্রত্যক্ষ অভিজ্ঞতার ওপর নির্ভর না করেই সত্য নির্ণয় করতে পারি। আমি স্বীকার করি যে অস্থান্য উদ্দেশ্যে এই পার্থক্যটার গুরুত্ব হচ্ছে যথেক, কিন্তু এখানে বৈশিষ্ট্যটার গুরুত্ব, প্রকৃতি বা পরিমাণ নিয়ে আমার কোনো প্রশ্ন নেই। যে ব্যাপারটা এখানে আলোচনা করা হচ্ছে তার দিক থেকে পার্থক্যটা নিতান্ত অবান্তর। কোনো প্রকার আছির ধারণাই শেষ শর্মন্ত সমর্যনিযোগ্য বয়; বেভাবেই পৃথকক্ষরণ করা হোক তাতে আলে যার না।

আচ্ছিন্ন সত্যশুলোর কোনোটাই সম্পূর্ণ সত্য নয় ; এবং প্রত্যেক পৃথককৃত বা নিকৃষ্ট সভ্যের মধ্যেই ভ্রমের সম্ভাবনা আছে এবং সেই সম্ভাবনার পরিমাণ আমাদের জানা নেই। যে-সত্যকে এইভাবে প্রতিষ্ঠা করা হয় সেটাকে কখনো স্বয়ংসম্পূর্ণ বা স্বরূপত বাস্তব বলে ধরে নেওয়া যেতে পারে না। পৃষ্ঠভূমিকে এখানে উপেকা করা হয়, কারণ ধরে নেওয়া হয় যে তার জন্ত কোনো পার্থক্য হয় না; এবং যে-সব উপাদীন থেকে এইরকম সত্যকে আচ্ছিল্ল করা হয়, মনে করা হয়, যেন সেগুলোর কোনো কার্যকারিতা নেই; এবং সেইজন্য সেগুলোকে বাদ দেওয়া হয়। বিধেয়টা যেন উদ্দেশ্যের অপরিহার্য ও নিত্য ধর্ম এইরকম একটা বিশ্বাস এখানে কাজ করে। বিধেয়টা বে উদ্দেশ্যের সঙ্গে অন্য কিছুর জন্ত সংযুক্ত এবং সেই অন্য কিছুর অন্তর্ধান বা পরিবর্তন হতে পারে এ কথা একেবারেই মনে থাকে না। কিন্তু এখানে সমগ্র বস্তুসন্তার সম্বন্ধে আমাদের কোনো জ্ঞান নেই। আমরা যা জ্ঞানি তা হচ্ছে এক সীমিত ও সংকীর্ণ অংশ; আমাদের জক্ষমতা ও অজ্ঞানই এই সীমারেখা টেনে দেয়। সেইজ্ঞ এখানে সর্বদাই নানা অজ্ঞাত উপাধির সম্ভাবনা আছে এবং আমাদের বিচারটা হয়তো দেওলোর উপর নির্ভরশীল এবং এই কারণে আমাদের প্রতিপান্ত সত্যটি নিতাস্ত আকস্মিক এমন খুবই হতে পাবে।

এই একই কথা অন্যভাবে আমবা বলতে পারি। আমরা বলতে পারি যে সসীম সত্য সবসময়েই সোপাধিক ও সাপেক্ষ হতে বাধা। এইরকম কোনো তথ্য বা সত্যই বাস্তবিকত স্থ-নিষ্ঠ ও স্বতন্ত্র নয়। সেগুলো সবই হচ্ছে জজ্ঞাত উপাধিনিচয়ের নিয়ন্ত্রণাধীন এবং এই উপাধিগুলোর পরিমাণের কোনো ধারণাও আমাদের নেই। এর মানে যে কোনো সসীম তথ্য বা সত্য এক অনির্দিষ্ট মাত্রায় আকম্মিক হতে পারে। প্রকারাস্তবে বলা চলে যে যদি তার কারক উপাধিগুলোকে সম্পূর্ণ জানা যেত তা হলে হয়তো তার স্বরূপ অনুরকম হত। তার হয়তো এত পরিবর্তন বা রূপান্তর দরকার হত যে তার স্থভাব রক্ষা করা অসম্ভব হত। বিশেষ বিশেষ ক্ষেত্রে এইরকম আয়ূল পরিবর্তনকে অবস্থা অসম্ভাব্য বলে মনে হয়, কিন্তু কোনো ক্ষেত্রেই তাকে চরম বা একান্ত অসম্ভব বলা চলে না। প্রত্যেক সসীম জিনিসের সন্তা হচ্ছে অন্যু আয়র-কিছুর জন্ম। এখানে "অন্যু আর-কিছুর" প্রকৃতি ও পরিমাণ আমরা নির্ধারণ করতে পারি না, এবং "জন্ম" শক্ষটা "যদি থাকে" এই শক্সমৃহত্বে

নামান্তর মাত্র। বলা বাহল্য যে এমন কোনো সসীম উপাদান নেই যার অন্তিত্ব অক্টাত উপসর্গের প্রভাবে বিপন্ন হবার আশঙ্কা নেই।

আমরা সেই কারণে বলতে পারি যে সর্বত্রই সসীম সত্য এবং তথাগুলোর অন্তিত্ব হল বৈত্ৰকিক। কিন্তু বৈত্ৰকিকই বলি বা সোপাধিকই বলি আমাদের একটা বিষয়ে সতর্ক থাকা দরকার। বর্তমান দৃষ্টিভঙ্গি থেকে দেখলে বোঝা যায় যে কোনো এমন সসীম জগৎ নেই যাকে বাস্তব এবং ব্যক্ত বলা চলতে পারে; কিংবা যাকে এক বিশেষ অর্থে বাস্তব ও প্রকৃত বলে স্বীকার করা যায়। অর্থাৎ তথ্য এবং সন্তার একটা পৃথক জগৎ এবং তার বাইরে আর একটা অবাস্তব শুদ্ধ কল্পনার পৃথক দেশ আছে এইরকম কখনো হতে পারে না। এক দিকে ৰীকার করতেই হয় যে কোনো সসীম সত্তা কখনো পরম বান্তব হতে পারে না, এবং অন্ত দিকেও অন্বীকার করবার উপায় নেই যে সর্ববিধ বিধেয়েরই শেষ পর্যন্ত নিতাবল্পর মধ্যে স্থান আছে এবং তাকে উদ্দেশ্য করেই শেগুলোকে আমাদের প্রয়োগ করতে হয়। বিধেয়গুলো বিভিন্ন মাত্রায় নিতাবম্বর প্রতি প্রযোজা; এইজন্য সেগুলোর পরিবর্তন অবশ্রম্ভাবী; এবং এও সম্ভবপর যে পরিবর্তনের পরিমাণ সম্বন্ধে আমাদের ধারণাগুলো হয়তো শেষ পর্যন্ত ভ্রাস্ত। সেইজন্ম স্থলবিশেষে এই পরিবর্তনের ফলে অমিত রূপান্তর ঘটতে পারে। এই কারণেই সশীমকে উপহিত না বলে বৈতর্কিক বা উপাধেয় বা সোপাধিক বলা শ্রেয়:। কোনো একটা জিনিস উপহিত হয়েও সুস্থির এবং অবিচলিত থাকতে পারে যদি তার কারক উপাধিগুলো তেমন হয়। কিছ সসীমের কারক উপাধিগুলো অক্সরুকম; সেগুলো এমন যে ক্ষেত্র-বিশেষে তাদের প্রভাবে সঙ্গীমের বিশেষ স্বভাবটা অনিদিউরূপে পরিবর্তিভ হওয়া খুবই সম্ভবপর।

প্রত্যেক সীমিত তথ্য এবং সত্যই হচ্ছে খানিকটা অবাস্তব এবং অসত্য। এবং সেটা কতথানি মিথ্যা তা নিশ্চিতরাপে জানা শেষ পর্যন্ত অসম্ভব। অসম্ভব এই কারণ যে আমাদের অজ্ঞান অপরিসীম, আমাদের সবরকম মাদসিক ব্যবচ্ছেদ বা পৃথককারই বিপজ্জনক এবং অদৃষ্টের শক্তি হল অপরিমেয়। আমাদের জ্ঞান যদি সম্পূর্ণ ও শৃত্মলাবন্ধ হত তা হলে ব্যাপারটা অন্যরকম হত। আমরা তা হলে সমগ্রের মধ্যে প্রত্যেকটা জিনিসের স্থান কোথায় তা জানতে পারতাম এবং তার সত্যতা ও মিথাছের পরিমাণ

নির্ধারণ করতে পারভাষ। এইরকম সৃশৃত্যল জ্ঞান থাকলে পৃথক জ্ঞানের কোনো প্রান্তদেশ থাকত না এবং বিষের সমস্ত বিষয় সম্বন্ধে পূর্ণ ও বিশদ জ্ঞান জ্ঞামাদের থাকত। তবে এইপ্রকার সর্বব্যাপী, সুষম ও পূর্ণ জ্ঞান নিশ্চয়ই কখনো মানুষের পক্ষে সম্ভবপর নয়।

অস্তুত বর্তমানের জন্ম পরমবস্তু-সংশ্লিষ্ট কতগুলো স্ত্যুকে নিত্য ও উপাধি-নিরপেক রূপে ধীকার করতে ধাধা নেই। এই দিক থেকে সে-গুলোকে অন্যান্ত সর্ববিধ গোণ সত্যগুলোর থেকে ভিন্ন বিবেচনা করা যেতে পারে। কারণ দিতীয় শ্রেণীর গোণ সত্যগুলোর বেলায় আমরা কেবল এই বলতে পারি যে সেগুলো হচ্ছে কম-বেশি ভ্রম-যুক্ত। সেগুলোর সব-কটারই সম্বন্ধে একপ্রকার বৃদ্ধিজনিত সংস্কার বা সংশোধন সম্ভবপর বা দরকার হতে পারে, এবং এই সম্ভাবনার পরিমাণ নিশ্চিতরূপে জানবার কোনো উপায় নেই। জ্ঞানের এক-এক ক্ষেত্রে আমাদের বৌদ্ধিক ব্যবছেদ বা পৃথক-কর্নের ক্ষমতা এক-এক রকম। তবে যে-ক্ষেত্রেরই সতা হোক না কেন, ক্ষর-জগৎ-সম্বন্ধীয় কোনো সসীম সত্যই একেবারে নিঃসংশয় ও সুন্থির নয়। সেগুলোর প্রত্যেকটার বেলায় সবসময়েই ভ্রমের সম্ভাব্যতা আছে এবং সেগুলোর অন্তর্নিহিত প্রমাদ-দোষটা শেষ পর্যন্ত একটা মাত্রার ব্যাপার মাত্র। এবং এই সত্যগুলোর মধ্যে যেগুলো সমগ্রতা বা পূর্ণতার যত কাছাকাছি সেগুলো তত্ত বেশি সত্য ও দুঢ়।

পূর্ণতা ও সমগ্রতাই হল আমাদের মাপ। সম্পূর্ণ শৃঙ্খলার ভাব বা অখণ্ডব্যক্তিতার আদর্শই হল আমাদের বিচারের মূলসূত্র। চতুর্বিংশ অধ্যায়ে এই আদর্শের স্বরূপ আমর। নির্ণয় করেছি। আমার বিশ্বাস যে প্রধান নিয়মটা বৃঝতে বিশেষ কোনো অসুবিধা হয় না। আসল অসুবিধা হয় যখন আমরা নীতিটাকে সবিস্তারে প্রয়োগ করতে চাই। আমরা আগেই দেখেছি যে আভ্যন্তরীণ সংগতির নীতি ও প্রশন্ততম প্রসারের নীতি, ছটোই শেষ পর্যন্ত এক জিনিস। কারণ সে ছটো হচ্ছে অখণ্ড ও সর্বতোদেশী ঐক্যের প্রভারের বা ভাবের ছটো বিভিন্ন দিক মাত্র। পূর্ববর্তী অধ্যায়ে এ বিষয়ে আলোচনা করা হয়েছে।

যে-জিনিসটার বিপরীতটা যত বেশি অচিস্তা তার বাস্তবতাও তত বেশি দৃচ। এই নিয়মটা অংশত সতা। কিছু অন্য দিকে, বিপরীতটা তখনই বেশি

অচিস্কাবা অসম্ভব হবে যথন জিনিসটা স্বরূপত বাস্তব বেশি এবং তার সম্ভাব্যক্তা ও সভ্যতাও বেশি। পুনক্ষজি সম্ভেও আমি আবার বলব যে যাচাই করার মূল নীতিটা হল অন্তিমূলক বা বস্তবাচক। যে জ্ঞানের শাখা যত শৃঞ্চলাবন্ধ সুমৃদ্ধ ও সূপ্রতিষ্ঠিত, তার সঙ্গে অন্য আর-একটা জিনিসের সংঘর্ষের অসম্ভবতা ততই বেশি। কিংবা আমাদের মতটাকে অন্য ভাবেও প্রকাশ করা চলে। যে তথ্য বা গ্রাহ (ভাব) প্রভাক্ষরপে কিংবা পরোক্ষরপে স্বীকৃত জ্ঞানের যত বেশি পরিপন্থী তাব অসভ্য, অসম্ভব ও অভাবনীয় হবার সম্ভাব্যতা ততই বেশি। এবং কতগুলো সসীম সভ্য আছে, সেগুলোর বেলায় বৃদ্ধিজনিত সংশোধন বা ভ্রান্তির কথা খুবই অসম্ভাব্য। সেগুলোর ক্ষেত্রে ভ্রান্তিব সম্ভাবনার মাত্রা এত তৃচ্ছ যে সেটা বিবেচনার মধ্যে না আনলেও ক্ষতি নেই। তবে সম্ভাবনা যে একেবারে নেই তা বলা যায় না।

সসীম সত্যগুলো হল বৈত্ত কিক; কাবণ সেগুলো অজ্ঞাত বা অদৃষ্টের উপর নির্ভরশীল। কিন্তু আমাদেব মনে রাখতে হবে এই অদৃষ্টটাও হচ্ছে আপেক্ষিক। অজ্ঞান আমাদের নিরপেক্ষ জ্ঞানের মধ্যে ও তার অধীনস্থ একটা অংশরূপে থাকে; এবং অজ্ঞাত রাজ্যের সাধারণ প্রকৃতিটা হচ্ছে পরম্বস্তুর সাধারণ প্রকৃতিটা আমাদের জ্ঞানা বলতে হয়। কারণ সেই অদৃষ্ট বা অজ্ঞাত উপাদানটাও যে শেষ পর্যন্ত অনুভবন্বরূপ এবং অথও ও পূর্ণ অনুভবের অংশ মাত্র হবেই সে বিষয়ে কোনো সন্দেহ নেই। যে-অজ্ঞানের জন্য সসীমের অল্ডিম্ব কখনো সংশয়হীন বা বিপক্ষুক্ত নয় সেই-অজ্ঞান, চরম বা ঐকাক্ষিক নয়। অজ্ঞানটা এইজন্য যে আমরা যা জানতে পারি তার চেয়েও অনেক বেশি আছে; কিন্তু আমরা আগের থেকেই বলতে পারি যে এই আরো বেশি যা-আছে তাও আমরা যা-জানি সেই শ্রেণীরই বা জাতেরই জিনিস। এবার সসীম সত্যের বিশেষ আলোচনা ছেড়ে বিষয়াস্তরে যাওয়া যাক।

আমরা আগে যে প্রভেদটা করেছি দেটা কতদুর বিচারসম্মত তা এখন দেখার সময় হয়েছে। আমরা কতগুলো সত্যকে পরম বা নিরপেক্ষ বলেছি এবং তাদের তুলনায় সঙ্গীম জগতের সত্যগুলোকে আপেক্ষিক বা বৈত্তকিক বলেছি। কিন্তু তলিমে দেখলে বোঝা যায় যে এই প্রভেদটা টকতে পারে নান কারণ কোনো সত্যকে নিরপেক্ষ এবং পরম সত্য বলতে হলে তার এবং বস্তুসন্তার মাঝখানে কোনো ব্যাবধি থাকা চলে না। কিছু সত্য মানেই বস্তুসন্তার সম্বন্ধে বা সম্পর্কে সত্য। এই 'সম্বন্ধে বা সম্পর্কে বা সম্পর্কে সত্য। এই 'সম্বন্ধে বা সম্পর্কে গাংশর্যপূর্ণ। সত্যের মধ্যে সবসময়েই বিধেয়ের অতিরিক্ত এবং বিধেয়ের বাইরে একটা কিছু থাকে। এই বাহা উপাদানটার জন্য নিরপেক্ষ সত্যের অন্তর্নিহিত বিধেয়কেও শেষ পর্যন্ত সাপেক্ষ বলা চলতে পারে। ফলত উদ্দেশ্য এবং বিধেয়ের পার্থকাটা সত্যের পক্ষে নিভাপ্ত প্রয়োজন; কিছু এই পার্থকাটার কোনো হেতু খুঁজে পাওয়া যায় না। এ পার্থকাটাকে অবধারণের অন্তর্নিহিত কোনো কিছুর দ্বারা বোঝা যায় না। এটা অবধারণের বহিছ কোনো উপাদানের উপর নির্ভরশীল এবং বলা চলতে পারে যে বহিছ উপাদানটা হচ্ছে এক অর্থে অনবগত। অর্থাৎ কাটা, আদর্শ বা শুদ্ধসন্তা কখনো বস্তুসন্তার সমান হয়ে উঠতে পারে না। শুদ্ধসন্তা যদি বস্তুসন্তায় পরিণত হয় তা হলে সেটা আর সত্য থাকে না; এবং পরিণত না হয়ে সেটা যদি বিমূর্জ শুদ্ধসন্তাই থাকে তা হলে সেটা আর বান্তব নয়। শেষ পর্যন্ত, চবম সত্যও যেন প্রমানযুক্ত তাই বলে মনে হয়।

অবশেষে স্বীকার করতেই হয় যে কোনো সতাই সম্পূর্ণ সতা নয়।
সত্যের সাহায্যে আমরা বস্তুসন্তার সন্নিকর্ষ লাভ করতে চাই; কিন্তু
প্রকৃতপক্ষে পাই তার একটা অসম্পূর্ণ ও আংশিক প্রতিমূতি মাত্র। এবং
সত্যের প্রকৃতির মধ্যেই এই দ্বন্ধের উৎস আছে। তব্ও চরমসতা ও আপেক্ষিক
সত্যের প্রভেদটাকে অস্বীকার করলে চলে না। কারণ প্রথম শ্রেণীর
সত্যের কোনো বৃদ্ধিজনিত সংশোধন অসম্ভব। কোনো বৃদ্ধিজনিত বা
প্রত্যের সংস্কারের সাহায্যে চরম সত্যের সামাক্তরণ ও চরমবস্তুর অসামাক্ত
রূপের মধ্যে পার্থক্যের বিলোপ ঘটানো যায় না। আমরা লক্ষ্য করেছি
এরকম সব চেক্টাই হচ্ছে আত্মনাশী; এবং এই বিষয়ে কোনো সংশয়েরও
অর্থ হয় না। পরমসত্যের সংশোধনের একমাত্র পথ হচ্ছে বৃদ্ধির পারে
যাওয়া। একমাত্র অনুভবের অপরাপর বৃত্তির সহযোগিতার এই সংস্কার
সাধন করা যায়। কিন্তু এই উত্তরণের সঙ্গে সঙ্গে সত্যের স্বীয় রূপও বিনষ্ঠ
ও বিব্তিত হয়।

অপর পক্ষের সসীম জগতের সত্যস্তলোর বৈশিষ্ট্যই হল এই যে সেগুলোর বৃদ্ধিজনিত সংশোধন সম্ভবপর। সত্যক্ষপে সেগুলো হচ্ছে নির্বিশেষ বা সাধারণ ; সেইজন্ত সেগুলো সমগ্রের এক আংশিক বিভাবের সন্ধান দেয়। শুধু এই দিক থেকে যে সসীম সত্যগুলো অসম্পূর্ণ তা নয়। সেগুলো বৃদ্ধির যে জগং অধিকার করে আছে তার মধ্যে সেগুলোর বাইবে আছে অনেক শৃন্ত জায়গা। অর্থাৎ সেগুলো ছাডা আরো অনেক সত্য বা সন্তাবনা আছে; এই অতিরিক্ত সত্য ও সন্তাবনাগুলোকে সেগুলোর প্রতিপক্ষে এবং অপররপে থাডা করা যেতে পারে। এই দিক থেকেও সসীম জগতের সত্যগুলো অসম্পূর্ণ। কিন্তু চবম সত্যের বেলায় বৃদ্ধির ক্ষেত্রে কোনো বহিরঙ্গন দেখতে পাওয়া যায় না। কোনো অতিরিক্ত প্রতিশ্বন্দী বিধেয় নেই যাকে এই সত্যের অন্তানিহিত বিশেষ্টের প্রতি প্রয়োগ করে সত্যটার প্রতিপাত্যের মধ্যে পরিবর্তন আনা সন্তবপর। আপনি পরম বা নিরপেক্ষ জ্ঞানকে সোপাধিক বা বৈতর্কিক বলতে চান বলুন; কিন্তু মনে রাখা ভালো, কোনো অপর সত্য বা সন্তাবনাই তার মধ্যে নৃতন কোনো ইয়ন্তার নির্দেশ দিতে পারে না।

আমি যে মত প্রকাশ করতে চাচ্ছি তা ধুব সরল। সত্য হচ্ছে অমুভব বা সংবিতের একটা ভঙ্গি বা বৃত্তি। সেইজন্য অনেক কিছু তার ধাইরে থেকে যায় এবং তার মধ্যে অসম্পূর্ণতা থাকতে বাধ্য। তবে চরম সত্যের মধ্যে এক-প্রকার সম্পূর্ণতা আছে। কোনো কিছুর সত্য ও বাস্তব হতে হলে যে সাধারণ রূপ বা ধর্ম থাকতেই হবে পরমূসত্য তার পরিচয় দেয়। এবং বিশ্বের সামান্ত वा निर्वित्मय धर्म-त्रश्वसीय এই জ्वात्नत मरशा प्लारयत लगमाख निर्दे , এই निर्वि-শেষ জ্ঞান নিষ্কলুষ ও সম্পূর্ণ। বিশ্বকে স্থিতারে কখনো জানা যায় না এবং কখনো জানা যাবেও না। যদি জ্ঞান বলতে আমরা অনুভবকে বুঝি তা হলে বিশ্বকে সমগ্রব্ধপেও কখনো জানা যায় না এবং কখনো জানা যেতে পারে না 3 কারণ, অনুভবের সঙ্গে সত্য ও জ্ঞান যদি সমান হয়ে ওঠে তা হলে সেচুটোর স্বভাবের মৌলিক রূপান্তর ঘটে। অপর শক্ষে সত্যরূপীয় ও জ্ঞানরূপীয় বিশ্ব আমরা যে-সভ্যকে চরম সভ্য বলেছি ভার সামিল না হয়েই পারে না। কারণ সেরকম সম্ভাবনা হল আত্ম-খাতী। আর অসম্ভবও যদি সম্ভব হয়ে পড়ে তা হলেওনে সম্বন্ধে আমাদের কোনো ধারণা বা গ্রাহ থাকতে পারে না। কারণ সেরকম ধারণা আমাদের কাছে নিভান্ত অর্থহীন হবে। পরম সভ্য হচ্ছে একবিধ সামাক্তজান মাত্র ; নিবিশেষ জ্ঞানের বেশি কিছু এই সভোর দেওয়া উচিত, বাঁদের ধারণা এই ধরণের তাঁরাই পরমন্তাকে ছুই বা আন্ত বলতে পারেন। চরম সত্য হল একরকম বিমূর্ত ও একান্তদর্শী জ্ঞান; এই জ্ঞান জ্ঞের বস্তুর বিশেষ বিশেষ অংশ সম্বন্ধে সবিস্তার ও সূক্ষ্মজ্ঞান নয়। পরম সত্য হল একদেশী, এবং সমগ্রসতের সর্বাঙ্গের বা সর্ব দিকের সন্ধান এই সত্যের মধ্যে পাওয়া যায় না। আবার একথাও সত্য যে বিশ্বে এমন কিছুই নেই যা এই সত্যের বহির্ভূত। চরম সত্য হচ্ছে সর্বান্তর্ভাবী; যাই কিছু-না কেন প্রতিপক্ষরণে কল্পনা করা যাক, তাই আগে থেকেই হচ্ছে তার অন্তর্বর্তী। কারণ, এমন-কিছু এই সত্যের প্রতিবাদী হতে পারে না যা বৃদ্ধিজন্ম নয় বা যা সত্যের প্রভূত্বানী হতে পারে না যা বৃদ্ধিজন্ম নয় বা যা সত্যের প্রভূত্বানী হতে পারে না যা বৃদ্ধিজন্ম নয় বা যা সত্যের প্রভূত্বানী হতে পারে না আন বৃদ্ধিজন্ম নয় বা যা সত্যের প্রভূত্বার মধ্যেই থেকে পেতে হয়। বেশি চাইলেও একই জাতীয় সামগ্রীর বেশি নিতে রাজি হতে হয়। অর্থাৎ সত্যেরপে বিশ্বের ধর্ম হল অপরিবর্তনীয় ও এক; এবং বিশ্বের নিতা ও সামান্য ধর্ম সম্বন্ধে আমাদের এই জ্ঞান হচ্ছে অল্রান্ত।

এই বিষয়টাকে অন্য দিক থেকে দেখলেবোঝা যায় যে সত্য ও নিতাবস্তুর मर्था विद्योशी रुष्ट चलीक। निजावश्वरक भूर्ग इर्फ इरल जाउरे मरश তার নিজের এই আংশিক প্রেক্ষারও স্থান ও মূল্য থাকা উচিত। এবং সত্যকেও সম্পূর্ণ হতে হলে সর্বদেশী ও বিশ্বতোমুখ হওয়া উচিত। সত্যের মভাবের মধ্যে যে প্রেরণা আছে তাই তাকে উদ্দেশ্য ও বিধেয়ের অপ্রভেদ স্বীকার করায় এবং তাই তাকে স্বতই তার বাইরে ঠেলে দেয়। পঞ্চদশ, চতুর্বিংশ এবং ষড়্বিংশ অধ্যায়ে এই সিদ্ধান্তটা প্রতিষ্ঠিত হয়েছে বলে আমার বিশ্বাস। আমাদের প্রধান সিদ্ধান্তগুলো এই : তত্ত্বিভার আলোচনা দ্বারা আমরা যে চরম সতা বা জ্ঞান লাভ করি তার মধ্যে নিতাবন্ধর সামান্য বা निर्वित्मय धर्मक जामता भारे। किन्छ निजावन्त्रत अहे निर्वित्मय क्रभ वा धर्म अवः নিতাবস্তু এক জিনিস নয়; পরমবস্তুর এই নিবিশেষ ধর্মকে জ্ঞান ও সত্যের गाशात्रण शर्मत तिनि किছू तमा यात्र ना। তবে সর্ববিধ জ্ঞান ও সভ্যের পক্ষে এই ধর্মটি অপরিহার্য ও অপরিবর্তনীয়; সুতরাং এ ধর্মটা হল নিতা। সভ্য শেষ পর্যন্ত অসম্পূর্ণ ও সাপেক্ষ হতে বাধ্য; এবং বৃদ্ধির সাহায্যে সভ্যকে উত্তরণ করা যাম না। স্বয়ংসম্পূর্ণতা ও নিরপেকতা লাভ করতে হলে बुक्तित्र भारत स्वरण एव धवः नमर्थनरज्य मरश धरवनं कतरण इस।

আমার বিশ্বাস, আমরা দাবি করতে পারি বে যে-সিদ্ধান্তে আমরা পৌছেছি তার মধ্যে সর্ববিধ চরম দৃষ্টির সমন্বয় সাধিত হয়েছে। এই সমন্বয়টা নেহাত আপদ-রফামূলক নয়। আমাদের এই মতবাদকে বিজ্ঞানবাদ বলা रूटर ना रखरां न रला रूटर एन विषय आिय माथा पामारे नि। छात, शाह वा विकानरे य विस्त्रत अधान छेशानान छ। এই मछवान वना रत्र नि: অপর পক্ষে এমনও এই মতবাদের বক্তবা নয় যে অগ্ত আর-কিছু স্বরূপত বাস্তবতর। সত্য হল সমগ্র বিশ্বের একটি একমুখী রূপ মাত্র এবং দর্শনে সত্যাশ্রয়ী ভঙ্গিই হল চরম। তবে দর্শনেও সত্য নিজ অসম্পূর্ণতার সম্বন্ধে অবহিত। আমাদের সিদ্ধান্তের যে-অংশটুকু আমরা অভ্রান্ত বলে দাবি করছি তার সঙ্গে মার্জিত শ্রেণীর লৌকিক জ্ঞানের কোনো বিরোধ নেই। লৌকিক জ্ঞানের উপযোগী করে তত্ত্বিস্থার আলোচনায় এগোতে হবে এরকম স্থূল আবদার স্বীকার করা যায় না। কারণ, অধিবিদ্যার চিন্তনপদ্ধতি কিংবা তত্ত্বিচারের ফলগুলো যে সর্বসাধারণের বৃদ্ধিগ্রাহ্য হবে এরকম আশা করা ভূল। তবে তত্ত্বিভার প্রধান সিদ্ধান্তগুলো যদি কাণ্ডজ্ঞানের পরিপন্থী হয় তা হলে খুবই ভাবনার কথা হয়। একমাত্র অতি নির্বোধ যে সেই এরকম অসামঞ্জদ্যের দিকে দৃষ্টি দেওয়া দরকার মনে করে ন। আমি অবশ্র বলতে চাইছি না যে ঈশ্বরের পুরুষত্ব কিংবা পারলোকিক বা ভাবী জীবন প্রভৃতি যে-সব আনুষঙ্গিক বিষয়ে সাধারণ মতৈকা নেই সেইসব বিষয়েও দর্শনে এক বিশেষ চিন্তাধারা অবশাস্থীকার্য। আমার বলবার উদ্দেশ্য এই যে আমাদের প্রকৃতির ধাতুগুলোকে সাঞ্জিয়ে যে-শৃঞ্জলা রচনা করা হল, তার তাৎপর্য বুঝে কাণ্ডজ্ঞান যদি তাকে নিতান্ত একদেশী বলে বর্জন করে তা रिम मत्न कराज रत आभारमत मः मत्र ७ विशात गात्र-मः १० विशा এই দিক থেকে বিচার করলে আমার মনে হয় আমাদের প্রধান সিদ্ধান্তটা দৃঢ়ক্ষপে প্রতিষ্ঠিত হয়েছে। আমরা যে চরম জ্ঞান-লাভের দাবি করেছি তা হচ্ছে অতিস্থল এবং নির্বিশেষ শ্রেণীর। এক দিকে এই জ্ঞান আমাদের স্বভাব ও जीवत्नत श्रथान श्रथान श्राता । श्रीवादिक वाँकिया वाश्वात श्रक स्थिष्ठे ; অন্য দিকে তার মধ্যে অতি-মানুষী লোলুপতার লেশমাত্র দেই। আমর। नि:मः काट वन्य य भव्यवस्त्र अकृष्ठा नाथाव क्षेत्र आहि । अवृष्ट्य वा देठजनुरक निजावश्वत जेभागांन बक्रभ रटजरे रटन। अञ्चल नामिरक अक

মহৎ শৃষ্ণলা ৰচনা করতেই হবে এবং শৃষ্ণলাটাকেও অনুভবগত হতেই হবে। সমগ্র অমুভবের মধ্যে সবরকম আভাস ও অবভাস ও বিদিত সন্তা ও সেগুলোর অংশ ও ভগ্নাংশের পূর্ণ ও পবিত্র সমন্বয় ঘটতেই হবে। আমরা যা জানি তার অধিক বা তার উধের্বিদি কিছু ঐ পরমবস্তুর মধ্যে থাকে তা হলে সেই অধিক কিছুও এবং সেই উন্নত কিছুও ঐ একই জাতীয় উপাদানেরই ক্ষার ও क्ली जिमाज हरवहे हरव, এ विषय बामती निःमत्मर। बामती वनव य আমাদের এই সিদ্ধান্তটা সূপ্রতিষ্ঠিত হয়েছে এবং আমাদের এই জ্ঞান হচ্ছে অপেকাশৃন্য ও চরম জান। তবে আমরা আগেই বলেছি যে এতখানি জান-বার পর আরো অনেক কিছু অজানা থেকে যায়। আমাদের স্বীকার করতে কোনো কুঠা নেই যে আমাদের জ্ঞানের তুলনায় আমাদের অজ্ঞান হচ্ছে অপরিমেয়। আরো কতরকম অনুভবের ধারা থাকতে পারে, তার সীমা ও সংখ্যা আমরা জানি না। অভিস্থুলরূপে পরম ঐক্যের একটা ধারণা মাত্র আমরা করতে পারি; সেই ঐক্য সম্বন্ধে পূর্ণ বা স্পন্ট বা বিশদু কোনো জ্ঞান আমাদের নেই। এই অখণ্ড সন্তা নানা জীবন্ধপে কেন প্রকাশিত হয় তাও আমরা জানি না। আমরা ব্রুতে পেরেছি যে এই-সব জ্ঞান আমাদের পক্ষে অসম্ভব। কেন অসম্ভব তার হেতুও আমরা জেনেছি। কারণ, সত্য যতক্ষণ সত্য থাকে তভক্ষণই তার সাহায্যে জানা যায়। আমাদের প্রকৃতির সব দিকের সমন্বয়ের পর সেগুলোর নিজস্ব বৈশিষ্টা নষ্ট হয়ে যায়। সত্যের সঙ্গে পরমসন্তার সামঞ্জন্য বিধান করতে গেলে সত্যকে সত্যাতীত অন্য-কিছুতে সম্পূরিত হতে হয়। এই অন্য-কিছু সত্য থাকতে পারে না। এই অন্য-কিছু হচ্ছে আমাদের অলভ্য। স্থতরাং আমাদের দর্শনে সংশয় শ্রদ্ধা ও বিশ্বরের স্থান আছে। মালুষের সমস্ত জ্ঞানই ব্যর্থ ও সমগ্র বিশ্বের ঐশ্বর্থের তুলনায় অতি হীন ও অকিঞিংকর হচ্ছে তার বিজ্ঞান। আমাদের দর্শনে এই সৃষ্থ সংশয়বাদ সমর্থিত হয়। অতিপরিচিত তল দিবালোকের জগতের মধ্যে সমগ্র সত্য নেই; সেইজন্য চিত্ত বিম্ময়ে বিহবল হয়ে আধা-জানা এবং আধা-অজানার প্রতি ধাবিত হয়। এই অজানা রহস্তলোকের দিকে অভিসারের প্রতিও আমাদের দর্শন বিমুখ নয়। বিশ্ব সম্বন্ধে শেষ কখা रण धरे : विश्व रुष्ट अनिर्वाहा. नवरे रुष्ट वृक्षित अगगा। आयारमत দর্শনে এই অন্তিম ও অনিবার্য ধারণার কারণ কি তাও আমরা দেশতে

পেরেছি এবং এই ধারণার অভ্রান্ত সত্যতাও আমাদের দর্শনে প্রতিপন্ন হয়েছে।

नवरे रुन खास्त्रि, किन्नु नवरे व्यम्नक यात्रा नत्र। त्यशान वामात्मत ভাৰ বা প্ৰত্যয় এবং বাস্তব অভিন্ন নয়, সেখানে এই অনভেদটাই হল ভ্রান্তি। যেখানে এই প্রভেদেব জন্য আমাদের প্রকৃতির মধ্যে বিরোধের উদ্ভব হয়, দেখানে বিরোধটাই হল মায়া বা প্রতিভাস। যখন বাছ বা আন্তর অমুভবের দক্ষে ধারণাবিশেষের সংঘর্ষের ফলে আমাদের মধ্যে বিষ্চৃতা আসে, বিশৃত্বলতা ও কউবোধ আসে তখন আমরা মায়ার সম্থান হয়েছি মনে করতে হবে। মায়া হল ঘটনাস্রোতের সঙ্গে আমাদের ভাবধারার সংঘর্ষ। এক অর্থে ভ্রম হল একদেশী এবং আংশিক সত্য; এই অর্থে ভ্রান্তি আমাদের মভাবের সম্পূর্ণ উপযোগী। অন্ত-কিছুই আমাদের জীবন পরিচালনার পক্ষে এত উপকারী ও সত্যলাভের পক্ষে এত সহায়ক हर् भात्र ना। जामारित मनीम जीवन हर्ष्य जनःश जनःशिव्य पूर्व। তার মধ্যে নানা রন্তি ও প্রবৃত্তি কাজ করে; সেগুলোর চরিতার্থতার জন্য আংশিক সত্যরূপী ভ্রমের বছত্ব এবং বৈচিত্র্য দবকাব। এরকম না হয়ে বস্তু-সংস্থান যদি অন্তর্মপ হত তা হলে সসীম জীবন নির্বাহ করাই অসম্ভব হত। সেইজন্ত সর্বদা এবং সর্বত্র খানিকটা ভ্রমের বিভ্রমানতার জন্ত আমরা প্রস্তুত থাকি এবং ভ্রমেব অক্তিছের জন্য খানিকটা অমূলক মায়া বা প্রতি-ভাসও সব সময়েই এবং সব জায়গাতেই কাব্দ করে। সসীম ভূতগ্রামের নিজেদের অন্তরেই আছে আত্মসংগতির অভাব; তার উপর কালান্তর্গত ঘটনার যদৃচ্ছা-জগতের মধ্যে তাদের স্বভাবের বিভিন্ন অংশের চরিতার্থতা লাভ করতে হয়। সেইজন্ম ভাব বা প্রত্যয় ও অন্তিছের পুরো মিল কখনো হয় না ; এবং এই অমিলের জন্ম সবসময়েই খানিকটা প্রতিভাস বা মায়ার বর্তমানতা অবশাস্তাবী। সংখদে শ্বীকার করতে হয় এরকম লোকও আছে যার কাছে সমগ্র জীবনটাই একটা বঞ্চনা ও নিরাশার ধ্সর কাহিনীরূপে প্রমাণিত হয়েছে। এমন কেউই বোধ হয় নেই যার কাছে জীবনের কোনো-না-কোনো অংশ এক বিষয় ক্ষণে অমূলক এক মরীচিকা বলে মনে হয় नि। किन्त छाई वर्ल कीवन मूल्छ এको माम्रा वा मतीिका अन्तरम সিজান্ত বিচারসম্মত মোটেই নয়। আমাদের প্রত্যয় বা ধারণার সংক

ঘটনার যদি একটা ছুল ও সাধারণ দামঞ্জন্য থাকে ডা হলেই যথেউ। সদীম দেহধারী জীবরূপে আমাদের এর বেশি আশা বা আকাজ্ঞা করার অধিকার নেই। আমরা সেজন্য দৃঢ়তার সঙ্গেই বলব যে যদিও জীবনের এখানে ওখানে নিশ্চয়ই কাঁকি বা কাঁক আছে, তবুও গোটা জীবন একটা বিরাট ও নির্মৃশ মায়া নয়। আমরা প্রমান্তার অনুভব পেতে আগ্রহান্তিত নই; এবং আমরা নিশ্চিত যে সেই অনুভব পেলেও আমাদের কাছে তার কোনো অর্থই হত না। আমরা জানতে চাই কোন্ পরমবস্ত এই দৃশ্যমান জগতের পেছনে পুকিয়ে আছে এবং আমাদের জীবনটা কি একটা প্রহসন মাত্র। ইহলোকে আমরা যে-সব জিনিসকে সত্যতর, সুন্দরতর, শিবতর বা উন্নততর বলি সেগুলো কি যথার্থত তাই নয় ? কিংবা সেগুলো কি অন্ত-কিছু ? অর্থাৎ আমাদের বিচারের মানগুলো কি মিথ্যা ও প্রতিপত্তিহীন কতগুলো কল্পনামাত্র ? বিশ্বের মধ্যে কি সেগুলোর কোনো প্রতিষ্ঠা নেই ? এই প্রশ্নগুলোর উত্তরে আমরা দ্বিধাহীন কণ্ঠে বলব যে অবভাসিত বা প্রতীয়-মান জগতের বাইরে কোথায়ও বস্তুসন্তা নেই; এবং এই জগতের মধ্যেই নিতাবল্বর খুল রূপের সন্ধান আমরা পাই। নিতাবল্বর পূর্ণরূপ বা বিশ্বরূপ হচ্ছে আমাদের অনুভব বা জ্ঞানের অলভ্য; কিছু তার নির্বিশেষ রূপ সম্বন্ধে আমাদের একটা আচ্ছিন্ন ধারণা আছে। বিশ্বের এই সামান্য ধর্মকে ভিত্তি করেই আমরা যাবতীয় আপাতদৃশ্য ও প্রতীয়মান সন্তার আপেক্ষিক মূল্য বা সার্থকতা নির্ণয় করতে পারি। আমাদের ভুলভান্তি হয় ঠিক; তবুও জগতের এই সাররূপই হচ্ছে বস্তুত্ব ও ইফ্টার্থের পরিমাপক আমাদের একমাত্র মান। আমাদের জীবনে মহন্তর, স্ত্যুতর, সুন্দরতর, মঙ্গুলতর বাস্তবতর এইসব বিশেষণের যে অর্থ এবং আদর, নিতালোকেও সেগুলোর সেই একই অর্থ এবং সেই একই আদর থাকতে বাধ্য। আমরা স্বীকার করতে বাধ্য যে সমগ্রভাবে সন্তার সঙ্গে আমাদের ভাব ও ধারণার সাদৃষ্ট বা আফুরূণ্য আছে। কারণ আমাদের কাছে উন্নততর সভার সাধারণ অর্থই হল এমন সম্ভা যার মধ্যে অধিকতর মাত্রায় বস্তুসত্তা আছে। অভয় পরমসন্তার বাইরে কোনো আবভাসিক সন্তা নেই; একটা অবভাসিত বা দুখ্যমান সন্তার মধ্যে পরমসন্তা যত বেশি থাকে সেই প্রতীয়মান সন্তা তত উৎকৃষ্ট ও ভত উচ্চ।

পরমঙ্গর হরণ শেষ অবধি অজ্ঞেয়; এই সত্য আবিদ্ধার করতে বেশি কিছু পরিশ্রম করতে হয় না। প্রতীয়মান সম্ভাগুলোর পরম বস্তুসন্তা নেই; সুতরাং এক অর্থে সেগুলো সবই হচ্ছে হেছাভাস-পূর্ণ; এই তত্ত্ব বুরতেও ্থুব কন্ট পেতে হয় না। এই সত্যগুলো যে-কোনো লোকের আয়তের মধ্যে। পরমবস্তু সঙ্গহীন; এবং সর্ববিধ প্রপঞ্চের বাইরে এক তুরীয় লোক পরমঙ্গতা আত্মন্থ হয়ে নিত্য বিরাজ করে; এরকম সিদ্ধান্তও ধুব সরল ও সহজ। আর-এক শ্রেণীর ভ্রান্ত ধারণা আছে; লেগুলোও সমান অনায়াসলভা। যেমন, পরমবস্তু সর্ববিধ প্রতীয়মান সন্তার মধ্যেই সমানভাবে নিরুচ ও নিষ্ঠিত হয়ে আছে। এই মত-অনুষায়ী সব জিনিসই এত তুচ্ছ বা এত মহার্ঘ্য যে কোনো একটা জিনিসই আর-একটা জিনিসের চাইতে তৃচ্ছতর বা মহত্তর হতে পারে না। আমাব এই গ্রন্থে এই উভয়বিধ মতের ভ্রান্তি এবং দোষ কোথায় তা দেখাবার চেফা। করেছি। শৃশ্য তুরীয়বাদ এবং তরল সর্বেশ্বরবাদ তুই মতের কোনোটাই গ্রাহ্ম বা সমীচীন নয়। যথার্থ দর্শনের মূলকথা হল তুটো ১. সর্ববিধ প্রতীয়মান সত্তাই হচ্ছে পরমসন্তার প্রকাশ বা বিভূতি এবং ২. বিভিন্ন সন্তার মধ্যে পরমবস্তুর প্রকাশের তারতম্য এবং চরম মূল্য বা পরম চরিতার্থতার মাত্রাভেদ আছে। পরমবস্তু এক নিঃসঙ্গ, আচ্ছিন্ন ও অমূর্ত পদার্থমাত্র নয়; তার স্বন্ধপ হচ্ছে অন্তিমূলক বা গ্রহণধর্মী। সর্ববিধ অবভাসকেই ধারণ করে আছে পরমবল্ব: সেইজন্যই ভিন্ন ভিন্ন প্রকাশের চরম মূল্য আছে ভিন্ন ভিন্ন মাত্রায়। এই মূল নীতিকে অধীকার করলে জগতের সভ্যতা, বান্তবতা বা সার্থকতা নির্ণয়ের কোনো অল্রান্ত সূত্র খুঁজে পাওয়া যায় না। বাঁরা অজ্ঞাত পরমবল্পর বৃদ্ধিমান উপাসক তাঁদের আমি ডেকে বলতে চাই, তাঁরা ভেবে বলুন এই সিন্ধান্ত কি করে খণ্ডন করা যায়। এক দিকে আমাদের একান্ত প্রয়োজন হচ্ছে একটা মান বা কান্তার; অক্ত দিকে আমরা দেখছি যে পরমবস্তুর একটা নিশ্চিত ও অস্তার্থক বোই ছাড়া এরকম মানের জ্ঞান অসম্ভব |

প্রতীয়মান ও প্রকাশমান জগৎ ছাড়া পরমবস্তু শৃন্যমাত্র। একাধিক বাস্তব তত্ত্ব বা অন্ত-কিছু আছে; এবং ভব-প্রকৃতি এই নির্বিকার তত্ত্বস্তদের সামনে নিজেকে প্রকাশ করে চলেছে; কিংবা প্রতীয়মান জগংটা তত্ত্বস্তদের মধ্যে একটা দোহস্যমান সম্বন্ধ-সেতৃবিশেষ এইরক্ম কল্পনা

শেষ পর্যস্ত হচ্ছে নিভাস্ত অর্থহীন । আমরা দেখেছি যে তত্ত্বস্তুর বছড় অসিদ্ধ। বহু তত্ত্বস্তু কল্পনা করতে গেলে সেগুলো হয় অপারমাধিক বস্তু হয়ে পড়ে, নতুবা দেখা যায় সেগুলো একেবারে কিছুই নয়। কারণ, প্রকাশ বা অবভাস ছাড়া অন্য কিছু দিয়ে পরমসন্তাকে বিশেষিত করা যায় না এবং পরমবস্তুর বাইরে জগতের অবভাসের কোনো পৃথক অবকাশ নেই। এই অবভাসময় জগতের মধ্যেই প্রমব্স্তর অবভাস এবং এই বিশ্বই হচ্ছে পরমসন্তার প্রকাশ; এরকম যদি না হত তা হলে অবভাসময়ী সন্তাও হত এক শূন্যগর্ভ মায়া। পরমবস্তুকে জ্ঞানের মধ্যে ধরা যায় এবং সেইজন্ত কোনো একটা জিনিসকে যত বেশি আমরা জানি পরমুসভাকে এক দিক থেকে তত বেশি আমাদের মধ্যে আনি। পরমবস্তুই হল ভালো ও মন্দ, সুন্দর ও অসুন্দর, সত্য ও অসত্য এবং বাস্তব ও অবাস্তব নির্ণয়ের পরাকান্তা ও চরম মান। এই পরমবস্তুর সাহায্যে উচ্চতর ও নীচতরের তাৎপর্য ও সংজ্ঞা খুঁজে পেতে হয় এবং এই পরমবল্পর সাহাযোই উচ্চতর ও নিম্নতরের ভেদনির্ণয় করতে হয়। 'এই পরাকাঠা না থাকলে জগতে উচ্চতর ও নীচতবের মূল্য এক ও সমান হয়ে পড়ত। এবং পরমশতা হচ্ছে অদিতীয় অফুভবস্বরূপ; সেই মহৎ অফুভব হচ্ছে সর্বসম্বন্ধের উধের্ব। এবং সমস্ত জগৎ হচ্ছে সেই বিরাট অনুভব দারা তত ও প্রোত। এই বিরাটের স্বভাবের বৈশিষ্ট্য হল একান্ত যান্তি-কভার সম্পূর্ণ বিপরীত। পরমস্তা হচ্ছে শেষ অবধি চিৎসছের পূর্ণ, পরম ও অনন্য বাস্তবরূপ। সুতরাং পরমবস্তু চিৎয়রূপ এই সিদ্ধাস্ত গ্রহণ করে এই আমি গ্রন্থ কেবব। হেগেলের অতিপরিচিত ও বিখ্যাত উক্তিটার কথা এখানে মনে পড়ে। একেবারে বিনা ব্যাখ্যায় সেই উক্তিকে আমি সমর্থন কবতে চাই না। তবে আমি যা বলে শেষ করব হেগেলের উক্তি থেকে তার ডফাৎ খুব বেশি নয়; এবং বোধ হয় আমার উক্তিটা হচ্ছে হেগেলের মর্মকথা। চৈতন্মের বাইরে কোনো বস্তু নেই এবং কোনো বস্তু থাকতে পারে না ; এবং যে-জিনিস যত বেশি চিন্ময়, সেই-জিনিস তত বেশি সত্যিকারের ৰান্তৰ।

শুদ্ধিপত্ৰ

পৃষ্ঠা	পঙ্কি	অ শুদ্ধ	তদ
><	₹8	গোড়াকাব সমস্তা	গোড়াকার সমস্তা।
२१	>4	लाइविक मर्नाम	লাইব্রিজ দর্শনে
٥.	¢	পরস্পব-সম্বন্ধ	প্ৰশাব-সম্বন্ধ
ಅ	28	সততক্লিষ্ট-কল্পনা	সততক্লিষ্ট, কল্পনা
82	৩	অশ্বত	অশ্বতা
44	>	বেলা	বেলায
48	२४	ক ল্পিভনিবপেক্ষ	কল্পিত ও নিবপেক্ষ
42	শেষ পঙ্ক্তি	পাবস্পয	পাৰম্পয
98	२७	আস্ম ভবিতা	আস্বন্ধবৈতা
98	२१	আ ন্ম ভবিতা	আত্মন্তবিতা
94	>0	বৈশিষ্ট্য নেই	বৈশিষ্ট্য নেই।
96	>>	যে অনন্তিত্ব নিত্যতা	যে নিত্যতা
49	>>	ইন্সিষেব কাছে,	रेखिएयव काष्ट ;
25	>9	শ ন্ত বিক	বান্তবিকত
209	2	क अमार्थिव	জড় পদার্থে
220	२१	বিশিষ্ট	বিলিষ্ট
250	24	সংস্থায়িত্বেব	গু বি ত্বেব
252	•	এইসব সম্ভাবনাব তথ্যেব	এইসৰ তথ্যেৰ
780	•	"(ম · ঽৰ"	যে…ৰশ্ব
786	>>	তথ্যতা	তথ্য তা
>4>	9	এক ভাব	এক ভাবে
५ ७८	24	অবিচ্ছিন্ন	অবচিছ্ন
796	8	উন্তব	উদ্ভব ;
768	8	यपि	यमिख
769	•	উপযুক্ত	উপযু <i>ৰ্</i> ক্ত
>90	२०	ত্রাস	হ্লাস
292	20	ক ব ব ব ব	मवकाव
294	२ •	পূর্ণরচনা	পুনৰ্বচনা
795	42	বান্তব	সাস্তবিক
२४७	२२	ব্যক্তলন	नानकलन
4% 0	>4	श्रीवन करन ।	ধাবণ করে না।
498	•	गू खि	ৰ্জিৰ
8 4 5	22	উধ্ব ধান	উধেৰ ব
ಅಂತ	>>	সম্ভাবনা	অসম্ভাবনা
969	74	কিন্ত	কিং বা
७२६	34	আমরা	व्यामात
905	œ	বোঝাবার	বোঝবার